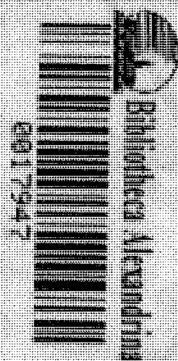


الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية



عز الدين للطباعة والنشر

تاريخ الفلسفة والعلم

الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

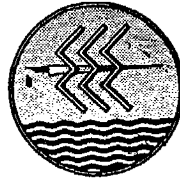
م.ع مرحبا م.رحسن ع.ي زيعور

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية

تأليف : جونو و بوجوان

ترجمة : د. علي زيعور و د. علي مقلّد

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الإدارة : ٨٣٤٧٤٨/٩ ~ ٨٢١٨٤٣ ـ المخازن : ٨٢٣٨٢٩ ، المطابع : ٨٣٧١٤٢
فاكس : ٨٢٠٣٧٨ ـ تلكس : ٢٠٣٩٣
بناية لاندترايد ـ بئر حسن ـ ص ب : ١٣/٥٢٥١ ـ بيروت ـ لبنان

تقـديم

١ ـ نتأسّس ، في مشروع « الفلسفة في العالَم والتاريخ » ، على أفكارٍ قائدة تُخالِف الراسخ في « الغَرْب » ، وعند المُتغَرِّبِن . فالفكر الفلسفي انطلق ، بحسب رؤيتنا وفي مشروعنا ، من مصر وبابل أو ما إلى ذلك كالهند وأمم « شرقية » أخرى . ثم إنّ الفلسفة اليونانية ليست ، في تنظيرنا ، أُمّاً ، أو أنها ليست النبع ، ولا هي الأصل ، ولا هي « النافية الكافية » ؛ لا حيال الفلسفة الأوروبية الوسيطية ، ولا حيال الفلسفة العَربية الإسلامية ، أو الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة . كما لا نقبل بتقسيم تاريخ الوعي الفلسفي إلى يوناني ، فوسيـطي ، فحديث ثم معاصـر . ولا غَرو ، فذلك التقسيم يخلو من الدقة الكافية كي يقترب من الإحاطة والاستنفاد ، أو من الحقيقة التاريخية ومن إحترام الحضارات اللاأوروبية . ثم إنه تقسيم لا يَصعب التقاطُ طبيعته الأيديولوجية والخطيّة ، الآلية والمستقيمة ، المقفَلة بل والمتعصِّبة أي غير القائمة على نظر فلسفي كُلِّيّ الآماد والأبعاد . نلفظ هذه الأحكام عينها ، ونتحرك بذلك الجهاز النقدي عينه ، حيال التحقيب الأوروبي للتاريخ والنظر « الغربي » (!) للأمم والثقافات .

٢ ـ يَقرأ الفكر الفلسفي العربي ، بعناية وتأمل عميق ، قضية التعرّفِ المتأخّر جداً عند الفكر الأوروبي الوسيطي على مؤلَّفات أرسطو الكاملة . ومن المعبِّر جداً ، إنْ في ميدان تاريخ الفلسفة وفي فعل التفلسف ، أَمْ في قضية التأرخة للفلسفة العربية الإسلامية والتعرُّف على تطورها ثم على تأثيرها ، أنَّ الغرب كان

يَجهل أيضاً كلَّ شيء عن أفلاطون . فسنرى ، في الكتيب الأول ، أنّ ما كان يُعرف من أفلاطون لم يَتعَدَّ قسماً من الطيماوُس [تيمي] (١٧ / أَلِف ـ ٥٣ / ج) سبق أن ترجَمه كالْسيدْيوس في القرن الميلادي الرابع . ثم إنّ ترجمة هـ . أرِسْتيبّ الإيطالي (حوالي ١١٥٦ م) ، لِـ « مينون » ولِـ « فاذُنْ » ، ، لم تنتشِر ولم تؤثِّر . أمّا ترجمة غِيّيوم ده مورْبكيه ، وهو المشهور بأنه أغنى الأوروبي اللاتيني عن توسّط العربية لمعرفة الفلسفة اليونانية ، لشرح بَروقْلُس على « بارْمينذُس » فلا يبدو ـ بحسب الباحث المعاصر[1] ـ أنها استُعمِلت قَبْل بَرْتولْد ده موسْبورْغ (حوالي ١٣٥٠ م) ولا قَبْل نيقولا ده كوسا (حوالي ١٤٦٠) الذي استشهد أكثر من ٨٠ مرة بابن سينا .

٣ ـ إعادة قراءة الفلسفة الوسيطية ، الفلسفة في أوروبا أو في الغرب إبان العصور الوسطى ، تضع أمام الوعي الدور التحفيزي والإسهامي الذي أدّاه الفكر العربي الإسلامي كمحرِّضٍ على العقلانية ، وكممثِّلٍ للفلسفة وكحمّالٍ للعلم والإبداع : لقد كان المقلِق للشائع والمألوف ، وصاحباً للدار العالمية أو للحضارة الأبرز الطليعية طيلة سبعة قرون أو أكثر .

٤ ـ إعادة النظر في الفلسفة الأوروبية الوسيطية إمكانٌ لأن يُعيد العربي ، أو الفكر ، في التسعينيات وفي مواجهة المستقبليات والاستراتيجية ، النّظرَ في التجربة الأوروبية الأولى أمام « **الحضارة العالَمية** » آنذاك : موقف محافِظ ، وآخر توفيقي انتقائي ، وآخر توليفي صَهراني وهو نَقداني استيعابي . وهنا أيضاً تبرز أمام الوعي المحلِّل ظاهرة عامة أخرى تعود إلى علم الحضارات ، وتحكمُ العلائقية والاحتكاكات بين الأمم والثقافات ، وتَتلّخص بأن في ذلك التواصل والتنافر قوانين عامة أشهرها يقول : إنّ في التعامل نفعٌ لكل لاعب ، ومن ثم للإنسان والفكر البشري . وتبرز أيضاً ظاهرة أخرى يحكمها قانون يَتلخَّص بأن ذلك التطور يحصل بالأخذ والنَّهْل ، أو بالإمتصاص والاستعارة ، أو بالإقتباس والنقل ؛ وهذا ، بمقدار ما هو يحصل أيضاً عن طريق النمو الداخلي أو القوى الدينامية الذاتية الخاصة بكل حضارة .

٥ ـ ولعل الأهَمّ ، بَعْدُ أيضاً ، ماثل في أننا نقرأ العلاقَة التاريخية بين العقل

---

(١) للمثال ، را : آ . ده ليبيرا ، الفلسفة الوسيطية (بالفرنسية ، ١٩٩٠) ، ص ٩ .

والإيمان ، الفلسفة والدين ، الإنتـاج وإعادة الإنتاج ، العلم والفلسفة ، النسبي والمطلَق ؛ بل وتَظهر أيضاً العلاقةُ التاريخية للفلسفة بين الأمم ، ولتَداخل الحضارات والمفاهيم والمرجعيات ، ولتطور التعريفات والنظر في الأَيْسِيّات والقيميات .

٦ - ويبدو أنّ حُبَّ التفلسف ، أو التنظير العقلاني الشموليّ الأُفقي والأُسُس ، يَتغذّى أو يُرضَى بقراءة الفلسفة الوسيطية ؛ وهنا أيضاً يتمدّد ذلك الحُبّ ، وتغتني تجربة التفلسف ، إذْ نُطِلّ من خلال الوسيطية وعبْرها على الفلسفة العربية الإسلامية . يعني هذا أنّ المعرفة الفلسفية تتّسِع وتتعمّق ، وتنكشف أمامنا قراءةٌ أوروبية وسيطية كانت معجَبة مثمِّنةً للفلسفة العربية الإسلامية : متأثرة بها ، ومُحيِّنة لها أو مشغِّلة لمصطلحاتٍ عربية عديدة . . . ناهيك بأنّ الوسيطية ضرورية لفهم الفلسفة الحديثة ؛ وليس فقط لقراءة التطور التاريخي للنظر والطرائق والأيسيات ؛ ولفهم الإنسان في مرحلةٍ وخصوصيات ، وليس فقط لإلتقاط قراءةٍ مختلِفةٍ لفلسفتنا العربية التأسيسية أو للدين والنص ، للتفسير وللتاريخ ، لنهضة الأمم ولاستمرار التغيّر والتمحيص .

٧ - لم تكن الفلسفة الوسيطية قائمة على فهمٍ واحدٍ لكلمة فلسفة . كانت متديِّنة ، مؤمنة ؛ ذات خصوصيات ولها شخصيةٌ مستقلة . ارتكزت على الفكر العربي الإسلامي تحدّياً له ، من جهة ؛ واجتيافاً أو نقداً واستيعاباً ، من جهةٍ أخرى . والفكر العربي يَدْرس اليوم تلك الحقبةَ ليس فقط لإعادة بناء الذات ، أو للتطهّر والوعَيْنَة ؛ بل وأيضاً من أجل تصحيح ترتيب العلاقة بين الحكمة [الفلسفة] والشريعة ، بين الخصوصي والعام ، بين الذات والدار العالمية للفكر والإنسان والسلعة ، بين التعلّم والتجاوز إنْ تاريخياً أم من أجل المستقبليات .

٨ - هنا تُتاح الإمكاناتُ والمَتاحات كي يُعاد النظر في « الأدبيات » التي تُبهِظ الحسّ النقدي ، أو تَجرحه ، باكثارها من تكديس المآثر العربية في عملية النهضة الأوروبية . نودُّ المعطى الدقيق ، وليس المتخيَّل والمظنون ؛ نُبقي ما هو حقيقة تاريخية ، لأنّ الجُفاء عطوب وزائل . خَفّت اهتماماتُ الغربي ، الكاثوليكي والبروتستانتي ، بالبحوث التي تَدرس تأثير أو تفاعل الفكر الأوروبي الوسيطي مع الفكر العربي الإسلامي[1] .

(١) كان من عوامل الاهتمام بالعربية ، وما حولها ، الرغبة والنظر في الكتب المقدَّسة ؛ ولعل مخطوطات =

٩ - ويبقى ، في جميع الأحوال، أننا نحتاج للنصوص اللاتينية كي نفهم على نحوٍ أوسع وأبعد امتداداً ابن سينا وابن رشد . ولا يَظهر أنّ الطريق هنا سهل أو موعِد ؛ لكأنّ الغربيين توقّفوا عن الإهتمام بالأثر العربي الإسلامي في حضارتهم ، وعن تعَقّب المخطوطات والأصول « الشرقية » لفلسفتهم الوسيطية . فسنرى ، في الكتيِّب الأول أدناه ، الكلام عن ظنّ بأنّ الفكر الوسيطي الذي لم يُنشَر بَعد غير مستحق أو هو قليل الجدوى .

١٠ - لم نَعتبر الفلسفة الوسيطية تابعة ، ولا أُختاً رضيعة ، للفلسفة العربية الإسلامية . ذاك ما أقوله اليوم بصدد الفلسفة العربية الراهنة ؛ فهذه ليست نسخة أو صورة مكرَّرة ، حيال الفلسفة النشيطة المتحركة في « الدار العالمية الراهنة » . فكما أننا نَنتقِد ونَستوعِب ، نقوِّض ونُسهِم ، متفاعلين متواصلين مع تلك الدار ، كذلك كان يفعل الفكر الغَرْبي الوسيطي . إنّ المآخذ والمثالب ، المرفوض والمدحوض ، في الفلسفة الأوروميركية اليوم ، كثير ؛ وكثيرٍ فيها أيضاً ، من جهة أخرى ، ما نتفق معه أو ما نقوله ، ما نُنادي به أو ما نُشغِّله في فضائنا الفكري الاجتماعي ، في لعبة الفكر المحلي مع الفكر الآخر والمختلف . ذاك ما كان عليه الحال والمواقف في اللعِب بين الأفكار الأوروبية والعربية الإسلامية .

١١ - اعتبَر آبيلار الفلسفةَ مُمَثَّلةً بالمسلِم (را : أدناه ، الكتيِّب الأول ، الفصل ٣ ، فقرة ٣) ؛ وتصور ذلك المفكر نفسُه يحاور ويدحض الفيلسوف . وانصبّ اهتمام لولّ ، ثم القديس توما ، على « هداية » الخوارج (را : الرّد على الخوارج ، الخلاصة اللاهوتية)[1] ؛ فقد كان لواء العقلانية والفلسفة بيد العربي الذي كان مركز القوة الجابذةِ الجاذبةِ أو مركزَ الثقل الذي احتلته أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر . وليس كتاريخ العلم في الغرب الوسيطي ما يوضح المغمور أو المستور ، ويكشف كم هو مرير ومبرَّر تجريح أوروبا للأمم التي تُغايرها وتَرغب بتحقيق تعبيرها الذاتي عن ذاتها . من هنا يتبرَّر ظهور علم يَدرس الرّضات، ويَدرس الغرب طبقاً لمناهج تفسِّر ثم تَسمح بالتنبوء وبإقامة التواصلية الإتزانية .

**

= البحر الميت ستبقى لزمنٍ مديد مثيراً جديداً .

(١) سنرى أنّ اللاهوتي ، أو الايديولوجي ، هو المسيطِر والمتبوع ، المهيمِن والمستلحِق .

١ ـ إنّ هذا العمل عن الفلسفة الوسيطية ، ولا سيما الكتاب الثاني المخصّص هو أيضاً لقراءة خطابها والتغذّي من تجربتها ، إمكانٌ وظرف مُتاح لأن يتحرّر الفكرُ من مسبَقاتٍ وعنديات تجاه تلك الفلسفة . ذكرنا أعلاه بعض تلك الأحكام المتحيِّزة لها ، والأخرى المتحيِّزة ضدّها ؛ إن الأهمّ هو ، في مشروعنا هذا ، وَعْيَنة أنّ الفلسفة تشظت إلى علومٍ ، وتقسّمت مؤخراً إلى معرفيات وأيسيات وقيميات[1] ؛ وأنّ مدلول الفلسفة نفسه غير محصور ؛ وأنّ علم الإجتماع وعلم النفس وتاريخ الفلسفة ، وعلوم « إنسانية » أخرى ، تنافس الفلسفة وتتغاذى معها . بعبارةٍ أرشق ، يبدو أنّ الفلسفة فلسفات . فعلم النفس أو المجتمع تشعّب ؛ وصارت العلاقة بين العلم العام والتشعّبات التطبيقية الفرعية معقّدة وغير دقيقة . ونتمنى لها أن تبقى علاقة تعاون ، أي على غرار العلاقة الجدلية بين الطبّ العام والعلوم الطبية الإختصاصية .

٢ ـ صعُب حتى اليوم ، أو أنّه استحال فعلاً ، استمرار الكلام عن وحدة الفلسفة ـ أي عن فلسفة طموحة كبرى مجوَّفة . وكذلك استحال ، أو صَعب كثيراً ، الكلام على اعتبار الفلسفة علماً . لكن هذه الصعوبات ، وعقبات كثيرة تجابه استمرارَ الإعتراف بجدوى الفلسفة ، وتشكّك برؤيتها وطموحها لقيادة العلوم ، لا تستطيع أن تحجب دور الفلسفة في دنيا الوجود والمعنى ولا سيما من حيث هي نظر في العقـل ونظرانية وتفكير شَمّال مجرَّد أي محض واستراتيجي ، مستقبلاني وتكييفاني .

٣ ـ لا نقيم تفاضلاً بين الفلسفات ، إذْ لا معايير ثابتة ولا محكّات أخلاقية لأجل إجراء ذلك . ومن يَستطِعْ الإدّعاء بأنّ له الحق في وضع سُلّم وتَفاوقٍ بين الأمم أو الفلسفات ؟ والمُراد ؟ المراد هو أنّ الفلسفة الأوروبية الوسيطية غنية ببعض الأفكار ، محركة ومغَذية ـ كما مرّ ـ لحركاتٍ فلسفية معاصرة تمتاز بالتديُّن أو بالمحافظة على الروحاني وبالرغبة في احتضانٍ مستمر لتصوراتٍ معيَّنة عن العقلِ والألوهية ، عن الإنسان وقيمه . وتبقى تلك الفلسفة ، حتى وإنْ خفّ كثيراً الإعتناء العام بها بحجة ضحالتها حيال الفلسفة الحديثة أو المعاصرة ، مذكِّرة بفهم معينٍ لفعل التفلسُف ولإمكان احتضانه للحياة ، أو لإمكان جعله معيوشاً

---

(١) سنرى تفصيل ذلك ، ومحاكمته ، في جزءٍ لاحق من « الفلسفة في العالَم والتاريخ » .

وقريباً من الإنسان ، ولعدم مناقضته بالإيماني والروحي أو بالخائلة (المخيال) والرمز .

٤ ـ الفلسفة الوسيطية ، كما سنرى في هذا الكتاب ، ثم في الذي سيليه ، تأمُّلٌ في الوجود ، وقراءة للحياة والمعنى والعلائق مع الطبيعة ، وصياغة لمواقف تجاه المصير والقيم والألوهية . كما كانت استعمالاً للعقل ، واستقاءً من الإيماني والايديولوجي والرمزي ، في سبيل حلّ الأشكاليات، وكشف المبادىء وتحيين الحكمة في دنيا المعيوش والحيّ . ومن السديد أن نقول هنا ، ما نقوله حول معنى الفلسفة الهندية وخطابها ، إنّ الفلسفة الوسيطية تعبيرٌ عن حضارة ذات سياقٍ تاريخي خاص ، وعن مشروعٍ عام ، عن قوى وديناميات اجتماعية ، عن شخصيةٍ خاصة محلية متميزةٍ ذات خصائص تنفرد بها وتختلف بها عن غيرها من الشخصيات الحضارية في « التاريخ والعالَم » .

* * *

١ ـ مبالغتان نَحذر منها : الأولى تَعتبر الفلسفة الوسيطية (الأوروبية) **كاتدرائيةً** ، أو لوحةً رسمها فنان وسيطي على سقفٍ أو جدارٍ لكنيسة . إلّا أنّي ما أزال اعتبر أنّ لوحة خطوطٍ على جدار مسجدٍ لا تلخّص الفن الإسلامي ، وأنه من الممكن أو من النافع إجراء مقارنةٍ بين النمطين من الفنون : بتلك المقارنة نُظهِر الإختلاف في تصور الألوهية والمصير ، وفي إدراك الإنسان والكائن .

والمبالغة الثانية هي الوقوع في الغنائي واللفظاني ، في الإنشائيات والطنطنة ؛ أيّ هي المبالغة بتكديس المثالب والمطاعن على الفلسفة الوسيطية[1] ، كما بتكديس الكلام عن معجزة عربيةٍ إسلامية إنْ في الأندلس[2] أم في تأثير هذه الأندلس على نهضة أوروبا وعلى بناء أميركا (البيت والمعبد والشارع والمدينة ، إلخ) بعد فتحها على يد الإسبان) .

٢ ـ يبدو أنّ دراساتٍ حديثةٍ نجحت في إظهار التنوير الذي قامت به

---

(١) يكثر اليوم ، إلى حدّ ملفتٍ ، تيار الفلسفة التومائية المحدثة ؛ وهي حركة تُنعِش وتفسِّر الكثير من الفلاسفة الكاثوليك (في فرنسا ، ايطاليا ، اسبانيا) .

(٢) را : ما كتبناه عن التيار الذي أطلقتُ عليه اسم ـ التيار المشّائي الإسلامي المسيحي (الموسوعة الفلسفية ، مج٢ ، مادة : المسيحية) ؛ أيضاً : كتابنا الثاني عن الفلسفة الوسيطية .

قرطبة ، أو الأندلس الإسلامية ، في الغرب . وقد كان ذلك التنوير مصاحَباً بأسبقيةٍ حضاريةٍ على مستوياتٍ متعددة ، وطوال سبعة قرون ؛ بل وامتد تأثير الأندلس الإسلامية ، بطرائقِ غير متمايزة ، حتى في البلاد الأميركية التي افتتحها الأسبان المتحوِّلون من الإسلام إلى المسيحية . ففي تحليلي ، إن الأسباني القادم إلى ما صار « المكسيك » ، أو البرازيل ، وما إليهما ، حمل معه لاوعيه الثقافي ، أو مخزونه الحضاري ، الإسلامي . لذا لا نستطيع الزعم أنّ الإسباني المسيحي ، المسلم قبل ذلك ، بنى كنيسةً في أميركا اللاتينية (الإسبانية ، الكاثوليكية) غير متأثرٍ بتجربته وحضارته « الأندلسية » .

٣ ـ تبقى فكرة أخيرة ، صارت ممجوجة وقلَّ أن أثِق بقدرتها على تطوير الفكر ، تتلخّص بالسؤال : هل كانت نهضة أوروبا ، أو الانتقال إلى الفلسفة الحديثة ، انقطاعاً وهوةً ؟ أم أنها كانت استمراراً وتواصلاً ؟ نتساءل هنا والآن لأننا نتوتر بهذه الموضوعة في خطابنا الفلسفي المعاصر .

والجواب الذي يُستخلَص ، من التجربة العربية التأسيسية ثم الراهنة كما من نهضة أوروبا في العصور الوسطى أو التجربة الهندوسية[1] المعاصرة ، هو أنّ السؤال سيء الطرحِ أو هو غير دقيق . فلسنا هنا في أحْروجة ؛ ولا نَطرحِ الموضوع على نحوٍ مبسَّط مسطَّح . فالجانبان متداخلان ؛ يتكاملان ، ولا يُضحى بأحدهما من أجلِ الآخر . إذْ للفكر تضاريس ؛ وخريطته تحوي السهول والوهاد ، كما الجبال والهضاب . وليست الوحدة في الهوية والذات استمراراً آلياً مستقيماً ؛ فالمختلف والمتعدِّد ، الإنقطاعي والمنفصل ، عامل محدِّد للهوية والوحدة ومبدأ أساسي في قوام الإستمرار والتجانس .

* * * *

١ ـ نودّ لهذا الكتاب ، مَرّ أنه القسم الممهِّد أو الأول لكتاب لاحق ، أن يتَقَدَّم بمثابة إسهام جديد في ميدان التاريخ العربي للفلسفة الأوروبية إبان عصور الغرب الوسيطي . فهو كتاب يدعو إلى إعادة قراءتها ، وإلى رفع الحيف عنها بحيث يُخفِّف الإلحاف على أنها عصور ظلام ،وفكر ظلامي ،ونشاط لاهوتي محض

---

(١) را : زيعور ، الفلسفة في الهند . . . مؤسَّسة عز الدين ، ١٩٩٣ .

لا غير . ونودّ أن تكون إعادة قراءة تلك الفلسفة إمكاناً ورؤيةً من أجل إعادة ضبط **العلاقة بين الدين والفلسفة** ؛ وذاك بحيث نغلّب العلائقية اللاخطية ، والتحاور ، والإنفتاح التواصلي، وليس العداء أو التنافس . . . إنهما مختلفان ؛ لكنهما ليسا نشاطَيْن للإنسان لا بُدّ للتضحية بأحدهما كي يعيش الآخر ويزدهر .

٢ ـ لا يأتي هذا الكتاب ، مرة أخرى ، كرد فعل ؛ ولا هو استجابة داخل سجال ما يزال يُحييه التعصب تجاه الفلسفة الوسيطية [الأوروبية ، المسيحية] من جهة ، والتحيّز لها ـ من جهة أخرى[1] . ففي جميع الأحوال ، يبقى لبلادنا حصة مرموقة داخل تلك الفلسفة الأوروبية . لذلك ، ولأسباب أخرى تعود للفلسفة ولعلم تاريخ الفلسفة ، نحن لا نشعر بالغربة حين قراءتنا لخطابها أو أخذها كتعبير عن مرحلة وأمة وحضارة . هنا أيضاً نخطو خطوة أخرى ونُنادي ، في « **مشروع الفلسفة في العالَم والتاريخ** » ، إلى حوار الفلسفات وإلى نظرية في الإنسان والقيمة والعقل تنتمي إلى « الدار العالمية للفكر » . كما أننا نُنادي ذلك الآخر ، الوريث لتلك الفلسفة والإيمانيات ، للإستمرار في الإهتمام ليس فقط بمخطوطات جذور فكره الوسيطي ، فلا بُدّ عليه أيضاً من الإستمرار في محاورة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والمعاصر . كلانا يغتني من متابعة أعمال بدأت مع جورْدِنْ (١٨١٩)[2] ، ورينان (١٨٥٢)[3] ، ومونْكْ[4] ثم ده بوير (١٩٠١) ، إلخ . . . وكلانا يغتني من التلاقي والتحاور بين حركتهم التومائية المعاصرة (التي لا تنكِر حصّة أمثال ابن سينا في قوامها الأصلي)[5] وحركتنا

(١) را : زيعور ، موقف من الفلسفة الوسيطية ـ « الشكوك » على أستاذ من جامعة القاهرة ، في: دراسات عربية ، العدد ٥ ـ ٦ ؛ ١٩٩٠ ، صص ٦٩ ـ ٨٠ ؛ أيضاً : هُوامات وتصورات مُخِفّة وعاطفيات حول الفلسفة الوسيطية ، في : دراسات عربية ، العدد ١٠ ـ ١١ (١٩٩٠) ، صص ٣٢ ـ ٤٢ .

(٢) را : جورْدِنْ ، بحوث نقدية في الترجمات الأرسطوية ، عصرها ومصادرها وفي الوثائق اليونانية والعربية التي رجع إليها العلماء المدرسيون .

(٣) را : رينان ، ابن رشد والرشدية ، ط١ (بالفرنسية) ، باريس ، ١٨٥٢ .

(٤) مونْكْ (س .) ، أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ، الطبعة الأولى (بالفرنسية) ، باريس ، ١٨٥٩ ؛ طبعة معادة ، باريس ، أفرِنْ ، ١٩٥٥ .

(٥) للمثال ، را : زيعور ، مقدمة « القانون في الطّبّ » لابن سينا (بيروت ، مؤسسة عز الدين ، مج١ ، ١٩٨٧) ، هنا يُذكَر أنّ غواشون (ذات الاختصاصيين بالفلسفة العربية الإسلامية وبالتومائية في شكلها الأساسي ثم المحدَث) كانت تكرر أنّ الذين أعادوا إلى ابن سينا (صاحب أكبر تأثير في التومائية وفي المشائية اليونانية الإسلامية المسيحية) إلى السوربون ، معقل التومائية =

السلفية المحدَثة أي حيث فلسفاتنا العربية المعاصرة ذات الإيمان المنفتح .

* * *

١ ـ سنقدم أدناه ، في الكتيِّب الأول ، ترجمةً منقَّحة لكتاب جونو عن «الفلسفة الوسيطية » . وهو كتاب حلّ محله ، في السلسلة التي أخرجته ، مؤلَّفٌ حَمَل الرقم عينَه والاسم عينَه وضَعَه آ . ده ليبيرا[1] . أما الكتيِّب الثاني فينطوي على ترجمة لكتاب « تاريخ العلم » في أوروبا الوسيطية . وهكذا يقدِّم زميلنا الدكتور علي مقلد ، أدناه (الكتيِّب الثاني) ، ترجمة لبحث بوجوان (G.BEAJOUAN) عن «العلم في الغـرب الوسيطي » . هنـا يتَكـرر جلياً التحريك الذي تلقّاه ذاك العلم من الثقافة العربية الإسلامية . وهنا إمكانٌ لقراءة العلم العربي نفسه على نحوٍ جديد، أو بطريقةٍ منتجة غيرِ تقليدية . ومع أنَّ إعطاء أحكام تقييمية ، في مجالناً هنا ، مكرور مبذول ؛ فإنّ ما أودّ تلخيصَه يتكثّف بكلماتٍ قليلة مفادها أنَّ **أوروبا مَدينة بالكثير لاحتكاكها وتعاملها مع « الدار العالمية »** ، في عصور مديدة ، للفلسفة وللفكر ، الممثَّلة بالعَرَب .

٣ ـ أوروبا مدينة للعـلم العربي الإسلامي ؟ صحيح ! لكنَّ الأهـمّ هو السؤال : ما نفْع ، أو جدوى ، تاريخ العِلم الوسيطي لموضوعنا الذي هو تأرخة للفلسفة وتَفحّص لها ومحاكمة ؟ إنّ تاريخ العلوم موضوع جديد ؛ ويُظهِر ترابط ميادين المعرفة ، وتَداخُل قطاعات الثقافة . كما أنه ، من جهة أخرى ، موضِح منوِّرٌ لتاريخ الفلسفة . فالنوعان من التاريخ ، للفلسفة وللعلم ، قريبان جداً من بعضهما بعضاً . فما بين الفلسفة والعلم وطموحات الأمة جدلي ، تضافري ، ذهابيابي . إنّ تاريخ العلوم أداة في عملية معرفة تطور الفكر ، والنشاط الفلسفي ، وتصوراتنا عن العلم والسببية أو عن القانون والحتمية،عن الطبيعة والمادة . بذلك فإن ذلك التاريخ قراءة لطرائق المعرفة ، ولأُسُسِ إنتاج الفكر ، ولأجهزة العقل ودرجات التفكير والنظر ؛ إنه ، بعد أيضاً ، أداة في عمليات أنسَنة العلم نفسه .

= وحيث أكبر نسبة من الأساتذة توماثيون محدَثون ، هم : صليبا ، مدكور ، ثم هي نفسها ، وتلاها علي زيعور . وما زلتُ اعتبر رينان ، هو نفسه ، حلقة داخل سلسلة الفلسفة الوسيطية ؛ كأنّه استمرار لِـ ر . لولّ ، ومن كانوا على شاكلته .

(١) را : أعلاه ، ص ٦ ، هامش ١ .

من هنا الإستنتاج بأنّ قراءة تاريخ الغلوم قراءةً للإنسان نفسه ، وقراءةً لتعامله مع ذاته ومع الطبيعة ، وقراءةً لتصوراته عن العلم نفسه بأسُسه ومنطقه أو بفلسفته وعقله . ولقد كانت تلك الفلسفة أو التنظير في بنية العِلم مختلفة عما سيحصل في المرحلة « النيوتونية » حيث ستختلف المفاهيم عن القانون والسببية كما عن الطبيعة والعلم والمادة . وتلك مرحلة تلتها تجربتنا المعاصرة التي عرفتها البشرية باسم النَسبانية والنظر المعاصر للمادة والزمان والحتمية ، والتي لا يبدو أنها خالدة ، ولربّما هي ذاتها لا تقدِّم نفسها علّى أساس أنها ستستمر حاكمة متحكّمة لزمنٍ طويل .

٤ ـ نحلِّل ، في الكتيِّب الثالث ، عيِّنة ممثِّلة للفلسفة الوسيطية المكتوبة باللاتينية . لا شك في أن الفلسفة تُقدَّم موزَّعة إلى ميادين ، أي تبعاً لموضوعات وأفكار . لكنّ التقديم بالعيِّنة قد يُسوِّغ هنا أو هو كالمفروض ؛ فقد مَرّ أعلاه أنّ للفلسفة الوسيطية ، في مشروعنا ، كتاباً آخر يتكرَّس للتفصيل والإحاطة . وليس تكريس فصل لقراءة قمة فلسفة وسيطية ، هي هنا أغوسطين ، عملاً غير فلسفي . ثم إني ، ومع تحيين الوعي بانتماء ذلك المفكر إلى فضاء حضاري تاريخي معروف ، أقمت ، بحيطةٍ ومنهجية نتعلمها من علم المصطلحات المقارن ، ما قد يُقال إنه مقارنات بين الأغوسْطينية والتصوف الإسلامي من حيث النظر في الإنسان ، والقيم والألوهية ؛ بل وأيضاً من حيث تقديم الذات عَبر السيرة الذاتية (« **الإعترافات** » لِـ أغوسطين ؛ « **الوصايا** » للمحاسبي ؛ « **المُنقِذ** » للغزالي) .

في التأرخة للفلسفة الوسيطية
داخل الفكر العربي المعاصر
القسم الأول

١ ـ ظهرت الطبعة الأولى لقسمٍ من هذا العمل في سنة ١٩٧٥ . ومن المحتمل أنّها خدمت تاريخ الفلسفة خدمةً تقف بموازاة ما أدّاه كتاب يوسف كرم(١) ، ثم كتاب عبد الرحمن بدوي(٢) .

ثم قدّمنا الطبعة الثانية متلافين نقائص ، ترجَميّة ومَطبعية ، شابت الأولى . كما أننا اهتممنا ، أيضاً، بأن نجعل القسمَ المُتَرْجَم منسجماً ما أمكن مع كتابَيْ كرمٍ وبدوي اللذَين ، على حدّ ما نعلم ، ما يزالان الأوحدَيْن . وعلى هذا فقد اعتنيت بأن اتّبع هنا طريقتهما ، كلما اتفقا على طريقة واحدة ، في ترجمة المصطلح أو اسم الكتاب أو المؤلِّف . فمثلاً يكتب بدوي : غييّوم دوكام ، بينما يكتبها كرم : وِلْيَم أوفْ أوكام . . . ؛ وفي مطارح أخرى نجد : سيجير البرابانتي ، زيجر دي بْرابنتْ ، مع أشكالٍ عديدةٍ أخرى لذلك الإسم عينه (بربان ، باربن ، بربنت ، الخ . . .) ؛ كما أننا نستطيع أن نتصور ما لا يقل عن عشرة أشكالٍ لكتابة اسم أوغسطينوس . . .

لذلك حاولنا إبقاء القسم المترجَم متّسقاً مع الكتابين المذكورَين ، وكتيِّبات أخرى ، كي يمكن تقديم لونٍ من الإستقرار والإتفاق بدل الرجرجة التي لا يعقل

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، طـ٢ ، ١٩٦٩ .

قبول استمرارها عدا كونها تُحْدِث نقصَ الضبط .

نتمنى ، إذن ، أن يكون الكتابُ اللاحق ، أيّ كتابٍ لاحقٍ في هذا المضمار من تاريخ الفلسفة ، ملِماً بهذا الاتفاق الضروري ، وعاملاً على التنقيح دون قطع العلاقة ، ومتأثراً بالأعمال الترجَمية (والتأليفية) التي وضعها العرب حول بعض من القدّيسين (الأكويني ، خاصةً) ومن المفكرِين اللاّهوتين العائدين للتراث الوسيطي . كما يتعينّ أن يؤخذ بالإعتبار ، في المجال عينه ، اهتماماتنا المتعلقّة بانتقال الفكر العربي الإسلامي إلى أوروبا عبر طليطلة وصقلية ؛ وذاك موضوع فسيح ، ومثمِر .

٢ـ يخطىء من يَعتبر تاريخَ الفلسفة الوسيطية(الأسكولية) غير ذي نفعٍ للمهتم بالفلسفة العربية الإسلامية ، وبالفكر العربي . فالحكم على تلك الفلسفة الوسيطية ، بعد تدبّرٍ ودراسةٍ ، يُظهر فيها خصائص هي نتائج مجتمعٍ معينٍ بتاريخ ، وبأوضاع إجتماعية ، وبمستوى من العلوم . لذلك لا يقال عنها إنّها فلسفة دون أصالة ،أو إنها لم تحلّ مشكلات ، أو إنها لاهوت لا أكثر ، أو غير مستحقّة لأن تكون فلسفة . . . ولم نجد من قال إنّها نتاج عقل غير محلِّل ، أو بِنْت ذهنيةٍ سطحية تجزّىء ولا تُوالف وتركّب الأجزاء في وحدة . هناك ، فعلاً ، شبه قوي بين الموضوعات المطروحة ، وبين الأجوبة والطرائق ، عند الوسيطيين الأوروبيين . لكنّ ذلك لا يعني أنّ أولئك الناس كانوا ذوي عقلية خاصة دونية ، ولا من عرقٍ بشري غير خلاق أو مختلف .

لكن . . . ! لكنّ مثل تلك التهّم وجّهها الكثير من المستشرقين ، ذات يوم ، للفلسفة العربية ـ الإسلامية . وقد تبنّى بعض الكاتبين العرب ما يشبه ذلك ، أو ما هو عكس ذلك تماماً . . . والأهم ، لقد شغلت تلك الأقوال الاستشراقية أذهاننا طويلاً : فهذا يَردّ عليهم ، وآخر يخصّص مساحة ووقتاً طويلَيْن لإظهار تحيّزهم ، أو أغراضهم الاستعمارية ، أو مراميهم في خدمة أوطانهم . . . وذاك ، أيضاً ، يتلذذ بمعارضتهم أو بالمناقشة التي تُظهرهم ، لنفسه ثم لاقناعنا ، يكتبون عن فكرنا بغية التبرير لأنفسهم ولنا بأننا غير ذوي فلسفة ، ولا قادرين ، ولا . . . ، ولا . . . لقد قال بعض المستشرقين نظير تلك الأقوال عن الفلسفات الهندية والفكر الصيني : ادّعوا أنه عقل من نوعٍ ما ، ومتميّز بخصائص معينةٍ هي دون ، أو مختلفة ، أو . . . ؛ ثم لما تغيّرت المواقف

السياسية ، ولما سار التاريخ بحركة غير متركّزة على محورٍ أوروبي ، اختلفت أقوال تلك الفئة الأوروبية التي ناضلت بالقلم لمصلحة أوطانها ، وبغير شرف كبير أحياناً جمة ، وللايديولوجية لا للفلسفة ، ولانسانٍ لا للإنسانية ، ولحقبةٍ وحفنةٍ لا للتاريخ ، ولا للحقيقة ولا للجميع . . .

٣ـ الدراسة الفلسفية للفلسفة الأوروبية الوسيطية (بل وللفلسفة الوسيطية برمتها) تستلزم اتّباع مناهج تاريخية . بذلك نبتعد عن الأحكام الشخصية ، وعن احتمال تقسيم الناس وفق وضعهم الحضاري الراهن أي إلى « متخلّفٍ » عقلياً وإلى نابغة زمانه ، إلى بشر وبرابرة ، ملائكة وملاعين . . . إنَّ تدبّر الفلسفة الوسيطية ، مسيحية كانت أم إسلامية ، يستلزم إذن السير وفق توجّهاتٍ ودروب ، فمنها أنه :

أ / لا بدّ من أخذها في سياقٍ تاريخي ـ مجتمعي ـ فكري . فأَخْذُها داخل القرائن ، وكنتاج ظروف وبيئة ، يُظهرها على حقيقتها ، وحصيلةً قدّمتها شعوب هي ، كسائر البشر ، عقلاً وفكراً وخضوعاً لقوانين التطور .

ب / لا بدّ من الربط بين ذلك العطاء الفلسفي ومدى المعرفة العلمية آنذاك بالكون والإنسان . فذلك الربط يوضح ويُعلم : يوضح أسباب بعض اهتماماتها وأحكامها ؛ ويُعْلِم عن بعض أسباب الشبَه بين الفلسفات « الوسيطية » .

ت / لا بدّ من أخذ كلّ من تلك الفلسفات ضمن التاريخ العام للانسان ؛ ومن جهة أخرى ، ضمن الفلسفة كنتاج للفكر الإنساني الواحد . فذلك الربط ، وحيث تتجاوز مرحلة سالفتها بالهضم والتمثل دون الحذف والإلغاء ، هو ضروري أولاً . ثم هو ربْط قائم فعلاً ، بوضوح ، عند المؤرخ الموضوعي الطرائق والرؤية .

ث / لا بدّ من اعتبار الفلسفة ميداناً هو غير الحزبية ، وغير الدين ، وغير العلوم ، وغير الايديولوجيا . لكنها غير منعزلة عن تلك الميادين ، فالتناضح ملحوظ بين تلك الميادين ، ولا مَعْدى عنه .

ج / لا بدّ من تدبّر الدم الجديد في جسد الحضارات . فالانفتاح على

حضارةٍ جديدةٍ يمنح قدرات ، وتجدّداً ، وتفاعلاً دفّاعاً حيوياً ، وزخماً عاصفاً . نلحظ ذلك كقانون . وهو قانون جرى على العرب بانفتاحهم على الحضارات اليونانية والفارسية والهندية ، وعلى أوروبا الوسيطية بإطلالتها على الفكر العربي الإسلامي ، وعلى اليابان الحديثة ، وعلى العرب المحْدَثين ، الخ . . .

ح / لا بدّ من انقسام المواقف ، عند الوعي بالفكر الحضاري الجديد ، إلى ثلاثة : رفْض تام ، قبول أعمى واستسلامي ، توسّط متفاعل واقتبالي . نجد ذلك في مواقف الآبائية إزاء الفكر اليوناني ، ثم في مواقف الأوروبي الوسيطي أمام الفكر العربي الإسلامي ، وفي حال الفكر العربي الإسلامي تجاه الفلسفة اليونانية ، وفي وضعنا اليوم حيال التيارات الفكرية العالمية .

خ / لا بد من وجود الحرية كي يستطيع الفكر الإنطلاق ، ثم النمو ، والإزهار . ولا بد ـ في سبيل ذلك ـ من فصل الدين والسلطة عن الفلسفة والفكر . . .

٤ ـ أحدث انتقال الفلسفة ، والعلوم معها ، العربية الإسلامية إلى العالم اللاتيني دَفْعاً ودينامية . لن نغالي ، كما فعل البعض ، فنقول بتأثيرٍ عارمٍ أو ما إلى ذلك من نعوت . كما أننا لن نُضْئل ، كما يفعل البعض حتى في تراثنا العربي الراهن ، فنذهب إلى محو التأثير أو جعله قليل الفترة والمساحة والمواضيع .

إن لم نتوقّف عند هذه الفكرة ، تأثير الفكر الغربي الإسلامي في الفلسفة الأوروبية ، فلأننا سنرى بعض ذلك هنا ، في القسم المترجَم ؛ وثم لأننا نودّ التوقّف المرتاح عند نقطةٍ أخرى هي نفْع فهمِ الفلسفة الأوروبية عينها في سبيل فهم الفلسفة الحديثة والمعاصرة . . . من المعروف أننا لا نفهم جيداً الأفغاني أو محمد عبده إلا كصورٍ على مهادٍ هو معقود الاشعرية بالاعتزالية بالتشيّع . وذاك هو أيضاً صادق كمنهجٍ في فهم هيغيل ، مثلاً ، الذي يستلزم قراءة الأستاذ [المعلّم ، السّيِّد] إيكهارت . ثم هل الديكارتية ، التي يراها الفرنسيون منارة وقمة ، منعزلة عن الأسكولية أو الفكر اللاهوتي الوسيطي ؟

٥ ـ إنَّ قراءة الفلسفة الأوروبية الوسيطية ضرورة للفكر العربي . وهي ضرورة لا لتكوين منهجٍ منتجٍ ، واستيعاب التراث ، وشحْذ فكر ، وتدبّر نظر ، و . . . و . . . ؛ فعداً النفعَ الذي تقدمه الدراسة التاريخية في أي مجال من

المجالات ، نجد أن قراءةً فلسفية لتلك الفلسفة الأوروبية تساعد العربي على فهم تراثه ، وفهم عالَمٍ يتعامل اليوم معنا بطرائق ليست كلها لائقة ، ونتعامل معه بطرائق ليست كلها جديرة ، ولا متزنة ، ولا صحية . وأكثر من ذلك ، لقد لاحظت أن فهمي لابن رشد ، مثلاً ، يكون أكمل إنْ قرأته لا في نصوصه فقط بل وأيضاً في فهْم الوسيطي الأوروبي لتلك النصوص .

والأهم ؟ الأهمّ أنّي في قراءة تلك الفلسفة الأوروبية القديمة أقرأ الفلسفة ، وفلسفة ؛ وألاحق تطور الفكر ، بل وربما صياغةً لبعض قوانين تطور التاريخ والمجتمع . بقراءة تلك الفلسفة أعرف فلسفتي على نحو مختلف ومتعدد .

٦ ـ كانت الفلسفة الوسيطية ، بلغتها اللاتينية أم باليونانية ، نتاج الأمم الأوروبية جمعاء . شارك فيها من هم اليوم فرنسيون ، وإنكليز ، وايطاليون ، وألمانيون . . . ولعل الفرنسيين ، رغم كل شيء ، أخفّ أولئك عطاءً . ولا يعني ذلك أننا نراهم غير قادرين ، أو بغير مستوى الألماني أو الايطالي ، أو الانكليزي . . . فلا ذلك مهمّ ، ولا هو حقيقي ، ولا هو دالّ على خصائص عقلية . ثم لا ضرورة لأن يشير ، بجسرة ، يوسف كرم ، مثلاً ، إلى الفرْنسي من أولئك الفلاسفة . فسوف نلاحظ هنا أنّ فرنسا ، رغمْ ما قدّمته جامعاتها ورغم كونها المركز النشيط للتنوير والفلسفة ، لم تعطِ عمالقةً في دنيا الفلسفة الوسيطية . فجامعة باريس أشهر من فلاسفة باريس ؛ والأوسع في باريس هو أبرز وأوضح فيها من الأعمق . كانت تروِّج النظريات والمناقشات ، وتهضم ، وتتمثّل ، وتفرح . . .

كذلك كانت الفلسفة العربية الإسلامية نتاج أعراق وألوان ومجتمعات . ولم تُظهر لنا ، ولا يستطيع أحد أن يُظهِر ، عجزاً هنا ، أو دونية هناك ؛ ولا خصائص ثابتة لهذه الأمة ، أو ماهيات مجردة خالدة لتلك الذهنية . . . ولعلنا ، كما أظنّ أحياناً ، نقاتل أعداء وهميين في ذلك الحقل التاريخي : ما زلنا تحت تأثير رد الفعل ؛ فكأننا لم نستقر بعد . ما زلنا نهدر الوقت في « محاربة » أنفسنا ، أو نظرة لأنفسنا غُرست فينا ولّما نتجاوزها بعد . لو كان العرب اليوم أقوياء لكان من الصعب على المستشرقين زرع ما يطلبه غربهم ؛ ولكان من الصعب على بعضنا أن يجتاف بعض تلك المزروعات الاستشراقية أو أفكارنا التبخيسيّة لذاتنا .

٧ ـ وفق ذلك المنظور لتاريخ الفلسفة نستطيع الآن الحُكم ، لا التبرير ولا التغطية ، أنّنا إنْ أخذنا من فلسفةٍ أوروبية ، أو قرأنا أو انتفعنا ، فلا يعني ذلك أننا نستعيد بضاعتنا ، أو نسترد دَيْناً ، أو نأخذ ثمرةَ غرستنا . اننا نأخذ من فكرٍ عالميّ ، من الفلسفة . لا أشعر بمِنّة لأحد ؛ كما أنيّ لست شاعراً باحساس دونيٍّ هنا أو تفوقيّ هناك . القضية غير أحاسيس . إنها مواقف . هي نظرة هادئة للفكر الانساني ، ولتطور المجتمعات والظروف بفعل قوانين تعمل مستقلة عن الرغبة والعواطف ؛ لكن دون أن تلغي دور الوعي ثم فِعل الإدارة .

وفق منظورنا ذاك للفلسفة أو ، على الأدقّ ، لتاريخها نستطيع إستخلاص أحكام ، شديدة العمومية أحياناً عديدة ، حول تطور الفكر الفلسفي ، وحول الفلسفة من حيث الدور في المجتمع ومن حيث المنزلة المرموقة التي تحتلها عند الإنسان . كما نستطيع ، بَعْدُ أيضاً ، استخلاص صلات ، تقترب من أن تكون كقوانين شاملة ، بين هذه الفلسفة وبين الفلسفة ، بين هذا العقل وبين العقل ، بين هذا المجتمع الخاص ثم المجتمع البشري العامّ . ذلك ما يُعِدّ ، مع ظروفٍ وحضارة من نوع ما ، لنشوء فلسفات ، أو آراء فلسفية ، وأيديولوجية أو آراء ايديولوجية . ثم ذلك ما يساعد على فهمٍ ، وشرحٍ أيضاً ، لواقع فلسفةٍ ما ، ولمستقبل فلسفةٍ ما .

٨ ـ تبقى نقطة أخرى . العصور الوسطى ـ في التاريخ الأوروبي إذْ قام هذا طويلاً على افتراضيات قدرة العِرْق الأبيض أو التفوق (!) الأوروبي ـ هي عصور ظلام وانظلام ، جهل ومعاملة سيئة للإنسان . . . لكنّ الظاهرة هذه لا تصْدق إنْ ألصقناها بالتاريخ العربي الإسلامي . ومقارنة بسيطة تُعبِّر شاسعاً وعميقاً : كانت أحوال شارلمان في بلاطه ، والمفكّرين ، والأوضاع السياسية الحضارية إبّانه ، في مستوياتٍ لن تكن عندها أحوال البلاد أو المفكرين والمجتمع المعروفة في بغداد آنذاك .

٩ ـ بقي الفكر مقيَّداً ، ومتشابه العطاءات والهموم ، حتى مجيء الثورة الصناعية . عندئذٍ إنطلق الفكر في مكانٍ من العالَم . ولم يَجْرِ التطور ، ولا الإنطلاق ، ولا الإنتفاع من الصناعة ، على نفس المستوى في كل المجتمعات . وبعد ذلك ، وبفعل ذلك ، أخذ التمايز يَبرز ، ثم يَكثر ، ثم يَترسّخ . إنّ تاريخ الفلسفة الوسيطية يُنبيء عن تشابه مؤكَّد في المشكلات ، وفي ردود الفعل ، وفي

الحلول عند الأوروبيين وعند « الشرقيين » . لكنّ ذلك التشابه في الفكر لم يَبقَ ؛ لا يمكن أن يبقى ما دامت الصناعة دخلت مجتمعاً دون آخر . ثم شرعت المسافة تزداد بإزدياد حرْث الصناعة في ميادين بقيت نظيرتها ، في بلادنا ، عجفاء . انتقل ، لأسبابٍ كثيرةٍ ، لواء العالَمية إلى من كان الثاني وليس في الصّف الأول .

١٠ ـ ما تزال الفلسفة ، اليوم ، تبحث قضايا اهتمت بها الفلسفة الوسيطية . بل أننا نجد بعض المؤرخين يعيدون الوجودانية (الفلسفة الوجودية) ، أو الشخصانية ، إلى الأوغسطينية ، أو إلى التومائية ، أو ما إلى ذلك . ومن المعبر هنا الإشارة الالماحية إلى التومائية الجديدة ، أو ما حول التومائية من لَغط وشُعَبٍ ، من هالةٍ وحركات ، في أيامنا وبعض الجامعات والجمعيات وما أشبه وشاكل .

١١ ـ ليس هو خفيفاً ذلك الإتجاه لإقامة الشبه والتماثل ، إنْ لم نقُل أكثر من ذلك ، لبعث الماضي في الحاضر أو للعودة إلى الماضي لحل مشكلات وللنظر إلى أمور . ونجده اتجاهاً في الفكر العربي أوضح منه في أوروبا أو في ذلك القطاع المهتم بالمبادىء المسيحية الأولى التي قدّمها الفكر الوسيطي . إنّ يوسف كرم ، مثلاً ، في وَلَهه بالفلسفة الوسيطية أو إن الأفغاني أو ما نسميه اليوم « الفكر السلفي » (؟) متمثلاً بكثرة كثيرة من الكاتبين ، هم عبارة عن توجهات مقيَّدة بمسبَقات ، وبإغفالٍ للتطور وللتغيرات أو المستجدات في القيم والطرائق والبنى . لم تمُت الفلسفةُ الوسيطية لا في أوروبا ، ولا في الفكر العربي . إنّ نيدونسيل Nédoncelle ، مثلاً ، أو ماريتان (Maritain) ، أو جِلسون ، هو عندنا محمد البهيّ ، مثلاً ، أو سيد قطب .

١٢ ـ لكنّ الهجومَ على السلفية والسلفيين أعنف هو عندنا منه عند الأوروبيين . بل هو هجوم لا ينبع دائماً من أغراضٍ فلسفية منزَّهة ، ولا يعطي دائماً فكراً شريفاً . هنا نودّ القول ، بسرعة ، إنّ الإرتباط بالفلسفة العربية الإسلامية لا يعني قبولنا بأفكارية السلفيين ، المتشدد منهم أو التلفيقاتي ؛ ولا يعني تمركزاً في النظرة والفلسفة والدين والحضارة ، ولا يدل على ارتباط بسلطة أو بسلطويين . إنّ انطلاقاتنا من المخزون العربي الإسلامي عمل منطقي : موزون النظرة إلى التاريخ والفلسفة والحضارات ، رافض للإنسلاخ والانجراح والزرع ،

متقبل ومتمثل ، متفاعل ومنفتح ، لا متخلٍ ولا بالع ، لا مستسلم ولا هو يمحو ذاته .

١٣ ـ أشير ، بعدُ أيضاً ، إلى مقولة . إنّ قراءة التفلسف البشري العريق تُظهِر أنّ الفكر العربي الإسلاميّ ، ثم العربي بعد ذلك ، وثيق البروز في تلك اللوحة . ليس هو ظلاً ، ولا هو هامشي . فقد تأثر بالفكر اليوناني ؛ وهذا تأثر لم نجده في الهند ، مثلاً ، أو في بلاد هي اليوم في أرفع سلّم الصناعات والعلوم . ثم إنّ أثر الفكر العربي الإسلامي في الفكر الأوروبي (ونحن لا ننسى أنّ الفكر العربي الإسلامي وحضارته كانا قبلةً لأوروبا وللعالم طيلة قرون) لا ينازَع . وهذا ما لم يفعله فكر آخر لأممٍ هي اليوم في درجات ناصعةٍ من حيث التطور والقدرات . . . لكلٍّ ذلك سببٌ ، بل أسباب . لكن الوعي ، هنا ، يعطي نوراً ؛ أو يَقذف نوراً ، ثم إرادات .

١٤ ـ وكما أظهرتُ في « محاضرات في تاريخ الفلسفة الوسيطية ـ المسيحية واليهودية » ، فإن للعربي حصة كبرى في ذلك المضمار . إنّ العربي ، كما هو اليوم وبحسْب النظرة الحديثة له ، مؤسس الدوناتية (donatisme) مثلاً . والقديس أوغسطينوس منّا وفينا ؛ فهو إلينا يعود ، ونحن إلينا نشده . والأمثلة ، من هذا القبيل ، ليست طفيفة ولا قليلة . بل ، وفعلاً ، أليست المسيحية عطاء العرب ؟ ثمّ ، وبَعْدُ أيضاً ، إنّ العرب الذين كتبوا ، باليونانية واللاتينية ، في الفكر المسيحي الوسيطي ليسوا قليلي العدد ، ولا ضئيلي القيمة . وهؤلاء يجب أن يُدْرَسوا في الفلسفة الوسيطية المسيحية : فالشرقيون [الأعرابيون] المسيحيون ، ولنتذكرْ يوحنا الدمشقي مثلاً ، والشرقيون المسلمون ، ولنتذكرْ تأثير ابن سينا في القديس توما مثلاً ، ركائز ركيزية في الفكر الوسيطي المسيحي اللاتينيّ اللغة أم اليونانيُّها .

١٥ ـ أخذ المستشرقون ، في أيامهم الأخيرة ، يُقرّون (أوضح) بفضل التأثير العربي الاسلامي (علماً ، وفلسفة ، ودماً جديداً ، وتحديات ، وحلول مشاكل وطرحها ، الخ . . .) . إلا أنّهم ، في الخطوة الثانية لهم ، يحاولون التقليل أو ، كشخص يشعر بالندم أو متعجرفٍ يصعب عليه التنازل ، يسعون إلى غسل ما قالوه فيعيدونه ، بمنهج ينقّب عن العناصر ويجزّىء الأفكار إلى ذرات ، إلى مصادر يونانية في معظم الأحايين . فكأنّ المدرسة الذّرّانية ، أو

العنصرانية ، تعود فتحيا . هذا ، عدا كون ذلك العزْل أو التقطيع لفكرةٍ طريقةً ضدّ فلسفية ؛ وتجاوزها علم الاجتماع في مناهجه المقبولة . ثم ، ونحن هنا لا نفصّل ، هل أخذ اللاتين عطاءات الفكر العربي الاسلامي على أنها يونانية ؟ وهل هَمٌّ أولئك كون المعطيات عربية أم يونانية ؟ إنّ الغزالي ، مثلاً ، أُستُعمِل من اللاتين لدعمِ اطروحات أهل السلطة وحُماتها من حملة الدين . كذلك ، فانّ ابن رشد ، كمثلٍ معاكسٍ ، خدَم أهدافَ ونظريات التيارات العقلانية ، و« التنوير » ، والفلسفة المتحررة . وإذنْ فالغزالي ، أو ابن رشد ، خدم أفكاراً أو صبَّ في تيارات هي عينها في الشرق والغرب معاً . فلم يهاجَم ، أو بالعكس ، إلا لكونه عاملاً مساعداً ، ودفعاً ، وسنداً : أي هو مأخوذ كوحدة ، ككل ، كفكرة جميعية ، لا كعناصر تتجمّع من مصادر عدة .

* *

١ ـ كان من الأفضل اللجوء إلى حُرَيْفات [حروف صغرى] توضع فوق الكلمة العربية المعبرة عن اللفظة الأجنبية . بمعنى أنه صار سهلاً أن ننقل الصوت الأجنبي (بألوان نطقه ، وكافة حروفه الصائتة voyelles) إلى المطبعة العربية . ويكون ذلك بأن نضع لكل حرفٍ صائتٍ في الأجنبية حُرَيفاً يوازيه . فمثلاً نستطيع أن نرسُم ألـ : ou الفرنسية ، وما ناظرها في الالمانية والانكليزية أي الحرف U ، بوضع حُرَيْفٍ أو إشارةٍ صغيرةٍ فوق الواو . وهكذا دواليك . . . لم نطبّق ذلك ، هنا ، لأسباب عدة . لكن الأمل يبقى ؛ والتنفيذ قادم ، فهو ليس بصعبٍ ما دامت الآلة الطباعية العربية آخذة بالتطور ، نحو المزيد والمزيد من الهندسي .

٢ ـ اضطررنا إلى الإبقاء على استعمال أكثر من طريقة واحدة لكتابة الاسم الأجنبي الواحد . فمثلاً سوف نجد : بوئيس تارة ؛ ثم نلقاه بويسيوس تارة أخرى . وهذا ، رغم سيئاته العميمة ، يبقى حمّال نفعٍ مؤقت .

٣ ـ راجعنا هذه الطبعة الثانية على الطبعة الجديدة (الثالثة المنقّحة) التي أصدرها جونو في سنة ١٩٧٥ ، لا تعديلات كثيرة أو ذات شأن ؛ ومع ذلك فقد أدخلنا ـ وخاصة في الهوامش ـ ما ورد من إضافةٍ أو تغييرات .

ومن المعبّر أنّ تلك الطبعة المنقّحة ، التي أصدرها المؤلف بعد تدرّجه في

علمه ووظيفته ونشْره أبحاثاً في « الينابيع المسيحية » ، اهتمت بالمرجعية الكُتُبية . لقد دخلت إلى لائحة المراجع كثرةٌ من الكتب الانكليزية والألمانية ، وتوزعت الكتب وفق ميادين هي : تاريخ الفلسفة ، تاريخ العلوم ، تربية وثقافة ، لاهوت وروحانيات . وأضاف جونو مرجعاً هو ، بالفعل ، نظرة عامة متعلقة بالفكر اليهودي الذي قلنا مراراً أننا نسعى لإدخاله في التعليم الجامعي بسبب نفعه الماضوي وبل ، خاصة ، المستقبلي والحاضر .

٤ ـ أما عن الفلسفة الاسلامية، أو الفلسفة العربية الاسلامية كما أُفضّل ، فقد أبقى جونو على مرجع واحد هو لـ كوربِنْ . وهذا الكتاب دون شأن كثرةٍ كثيرة من المراجع ، بالفرنسية ، عن الفلسفة العربية الاسلامية . ثم إنّ كوربن يَفهم تلك الفلسفة على مزاجه ؛ وهو أحياناً يجعل كل شيء فيها باطنياً ، وأحياناً يجعل ما هو فكر شخص فكر طائفة برمتها . ولذا فهو يتحيّز ، ويجزّىء ، ويرى أحياناً في الحروفية والاستسرارية والرمازة فلسفة ، وينقب عمّا يهمه أو يدعم أفكاره ويخدم ايديولوجيته ووطنه .

٥ ـ خلاصةً ، إنّ المهم للعربي تدبُّر كُتبِ تاريخ العلوم ، ولا سيما كتب : هاسكنز (بالإنكليزية) ، ثورندايك (بالإنكليزية) ، تاتون في : تاريخ العلوم العام ، ج ١[1] . ولا يُنسى هنا عمل : سارتون ، كايوري . سمِثْ ، وغيرهم . . . فسنجد ، في تلك المؤلَّفات ، ما يُظهِر أوضح قيمة العطاء العربي الاسلامي في دنيا العلوم ، والفكر ، وتطوير الانسان .

---

(١) ترجمة علي مقلّد ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) ، ١٩٨٨ . وهو بعنوان : العلم القديم والوسيط ـ من البدايات حتى سنة ١٤٥٠ م .

القسم الثاني

١ ـ تدريس الفلسفة الوسيطية ، الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى ، يثير مشكلات في لبنان . فالإختلاف حول التسمية غير طفيف : أفلسفةٌ مسيحية هي ؟ أم أسكولية (سكولاستيكية)؟ أم أوروبية ؟ أم . . . ، أم . . . ؟ كما هناك ، عندنا إختلاف حول ألقاب مفكّريها : أهم فلاسفة ، أم مفكرون ، أم لاهوتيون . . . ؟ ثم حتى لقب قديس للواحد من أولئك الأعلام هل يكون لقباً ضرورياً ، أم نذكره عرضاً ، أم هو صفة ؟ وكنتُ دائماً أردّ أن هذه غثاثة وبخاسة . فهم منتِجون يخصّون الفكر ، والأديان كلها معاً ، والانسان في العالَم وأمام المصير .

٢ ـ كانت الفلسفة الوسيطية (الفلسفة الوسطى ، أو الوسيطة ، أو الفلسفة المسيحية الأوروبية) تتقدّم أمامنا صعبة الموضوعات ، قُرْوُسْطية ، مُظلِمة ، تخطّاها الزمن . وهي ، في قطاع عريض منها ، دينية الطرائق والغرض مما قد يجعلها تتعارض مع العقلية الحديثة ، ومع الإهتمامات الفلسفية بموضوعاتٍ راهنة أو بقضايا الإنسان : وجوده ، ومستقبلياته ، وحريته ، وقيمه ، ومناهجه في تناول الواقع والتاريخ والقيم .

٣ ـ على ذلك فان العقلية المعاصرة لا تودّ أن ترى في الفلسفة الوسيطية أيّ ردٍّ على أجوبة راهنة يثيرها وجود الإنسان ، ومصيره . ومن هنا فانّ مناهج دراسة وتدريس تلك الفلسفة هي التي يجب أن تتغير : فالمناهج التي تَفْصل الفلسفة عن

الواقع والسياق ، والتي تقدّم النظريات الفلسفيةَ منعزلةً عن أرضها ومجتمعها ، هي مناهج ناقصة ثم ، وهذا أهمّ ، لا تَنجح .

٤ ـ مما ينفّر من الفلسفة الأوروبية الوسيطة ، عندنا ، أننا مبهورون بالفلسفة المعاصرة وبفلسفات : إنّ تفضيل الإتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة يعيد الى الصعيد الثاني ما هو عداها . وحتى الإهتمامُ بتاريخ الفلسفة يتضاءل دوره ، في هذه الأيام ، أمام رغبتنا بالانتاج الأصيل والإسهامي .

٥ ـ حتى لو وُضِعت الفلسفة الوسيطية ، بتركيز شديد ، ضمن سياق مجتمعي وتاريخي ، تبقى المشكلة شبه قائمة . الميل الى الإزورار عنها واضح . فلعلّ الحساسية التي تَبعثها (الأكويني ، لول ، دانتي ، وما الى ذلك ممن توجّهوا في اعمالهم وفكرهم صوب تجريح المسلم والدين الإسلامي) تُنسي ، البعض على الأقل ، وجود مفكّرين وسيطيين أرادوا جعل الفلسفة طريقاً لتوحيد العالم ، وآخرين نذروا النفس للفكر ، أو تبتّلوا للنظر المحض ولخدمة الانسان . . . ثم هل ننسى أن الأكويني استشهد (أو أورد ، أو ذَكَر) بابن سينا ، على سبيل المثال ، حوالي الـ ٤٠٠ مرة ؟ وهل ننسى الرشدية اللاتينية ؟ و . . . ، و . . . ؟ بل ومن ينسى أنّ الأكويني مَهَّد ، هو وأمثاله ، لمجيء الفكر الحديث ؟ لن نكرر التشديد على أهمية دراسة الفلسفة الأوروبية الوسيطية . فتلك قضية تاريخية فلسفية ضرورية ، وليس فقط نافعة . ولا نتوقّف ، هنا .

٦ ـ نحن ، في الفلسفة ، لم نمتلك بعد النصوص ؛ ولا المصطلحات الثابتة الصارمة ، ولا الكتاب الموسوعي والدقيق في تاريخ الفلسفة . من هنا كان قولي إنّ عملنا ، في مجال الفلسفة ، ذو شُعَب : أ / ترجمة الأمهات ، وترجمة المصطلحات ، وترجمة الوجيز [المُتناوَل] والموسَّع (traité / manuel) ؛ ب / التأليف في مجال تقديم الفلاسفة والفلسفة ؛ ت / الكتابة وإعادة الكتابة ، مع تحقيق النصوص ، في مضمارَيْ الفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي الحديث والمعاصر ؛ ث / التنظير في التعاطي مع الواقع لحرثه ، ومع المستقبل لرسمه : فهنا لا يُقبل إنعزال عن المجتمع أو ترك أمور الناس بأيدي أناس . كما لا يُغفر لأحدٍ من حملة القلم ، أو الذين يُسطّرون ، أيّ إدعاءٍ أو تبريرٍ للتخلي عن الإهتمام بايديولوجية الأمة وبالانسان القائم في الواقع .

* *

١ ـ كان من اللاّبُدّي ، في الجامعة اللبنانية ، تقميش المراجع والكُتب الأساسية ، التي تستعملها الجامعات في لبنان ، في تدريسها للفلسفة الوسيطية . كما استحصلتُ على أعمال استاذنا م . دي غانديلك ، الأستاذ في السوربون . ثم على المعتمَد ، في مجالنا هذا ، في جامعة ليون بشكل خاص . وفي استعمالي للكتب الانكليزية بدا أنها ، بالنسبة للفرنسية ، أكثر انجذاباً للواقع ، وللموضوعية ؛ وأقل وَلهاً ، وأبعد من أن تندمج بحرارةٍ مع الموضوعات المطروحة . فالفرنسيون يتكلمون أكثر ، ويَطْلون ويُطوِّلون . أما عند الآخرين ، بالانكليزية ، فتجد الجملة أكثف ، وتتحدث الصفحة أكثر .

٢ ـ تبقى نقطة أخرى . خدم اللبنانيون التاريخ بالعربية للفلسفة الوسيطية . فهم ترجَموا ، مهما كانت الدوافع ثم المرامي الايديولوجية ، للأكويني : هناك « الخلاصة اللاهوتية » و « خلاصة الردّ على الخوارج » . كما لا ننسى ما تُرجم من مؤلفات أوغسطين : بعضها ديني صرف ؛ ولكن « الإعترافات » موجودة بالعربية .

٣ ـ كتابان فقط وُضعا في تاريخها حتى اليوم : الأول ليوسف كرم ، والثاني لعبد الرحمن بدوي . ومع وضوح فقْرنا ، فانّ هذين الكتابين يَبقيان في موقف التبعية لا الاصالة : كلاهما ينقل جيلسون . لكن الأول ينقل مُبدياً تعلقه بها ؛ بينما نلاحظ الثاني يكتب سريعاً ، وباقتضاب ؛ بغير أن يحاول دفع أحدٍ الى محبتها أو الى الإزورار عنها . فكأنه يؤدي واجبَ الكتابة ؛ بتلك الروح وضع مؤلِّفنا ، بدوي ، وجيزه في تاريخ الفلسفة الوسيطية[1] .

٤ ـ في الواقع الفلسفي ، في لبنان مثلاً ، نجد ذينك الإتجاهين : الإتجاه الذي يدرس أو يدرّس الفلسفة الوسيطية باقتضاب وكواجب ؛ والثاني الذي يحياها أكثر مما يعالجها . وفي مطلق الأحوال ، فانّ في الفكر العربي شريحة كثيفةً تجد في الموضوعات الفلسفية منطلقاً لها ومرمىً ، غذاءً وانموذجاً مثالياً .

* * *

١ ـ إنَّ القسم الترجمي ، كتاب جونو ، متواضع . لكنه شامل ،

---

(١) حقق بدوي الترجمة العربية القديمة لكتاب أوروسيوس ، تاريخ العالم ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٨٢ .

ويعطي نظرة أكثر تطوراً مما قدمهٔ كرم ثم بدوي ؛ انه أكثر من أن يكون ملخَّصاً ، فهو لوحة . ثم هو يقدِّم ، وإن قليلاً ، ماينفع حول الفلسفة اليهودية التي علينا واجب التعرف على رؤيتها وروحيتها . ومن المؤسف أن أشير ، سريعاً ، الى ضرورة تدريسها في جامعاتنا ؛ فذاك أمر حاولته مراراً ، وآمل أن نبلغه ذات يوم . . .

٤ ـ هذا الكتاب يضاف ؛ انه مولود جديد في رف الفلسفة الوسيطية داخل المكتبة الفلسفية العربية . يكفيه أنه يمنع من أن يكتفي المتفلسف بكتاب واحد، أو بكتابين ، عن فترة في تاريخ الفلسفة .

٥ ـ نحن نُفضّل أن تكون التأرخة « مقسَّمةً » الفلسفة إلى معرفيات ، وأَيْسيّات ، وجماليات أو قيميات . فذلك أقرب إلى الفلسفي من التأرخة التي تلاصق شخصيات ، أو تَعرض الأفكار والأعلام على نحوٍ تكديسي آلي أي قاموسي تجاوري .

الكتيّب الأول

تاريخ الفلسفة الوسيطية

تأليف : إ . جونو
ترجمة : ع . زيعور

مدخل

مضى وقت كان الكلام فيه عن فلسفةٍ وسيطيةٍ يبدو تحدّياً للحسّ السّليم . فقد كان من المقبول عموماً أنه فيما بين نهاية الفلسفة القديمة وديكارْت لم يكن هناك شيء ، وذلك كما ولو أن العصور التي أنتجَت الكاتدرالية والأنشودةَ البطولية - ناهيك عن كثرةٍ من الابداعات الأخرى - كانت ، على صعيد الفكر الفلسفي ، من أتمّ ما يكون عقماً .

لكنّ المنظورات قد تَغيرّت تماماً . فقد أصبح معلوماً ، اليوم ، أنّ إشعاع النهضة لا يمكن أن يفسَّر بغير ذلك النضج الوسيطي البطيء ، وأنّ الديكارتية تَغرس جذورها في الأسكولائية . وأكثر من ذلك ، فانّ الفلسفة الوسيطية ليس لها الفضل فقط في أنها تزيد في فهم الفلسفة الحديثة ، بل أنّ لها فائدتها الخاصة من حيث أنّها تمثل جهداً فكرياً أصيلاً . وإذا كانت معرفة الفلسفاتِ القديمة هي طريق للولوج إلى الفلسفة إطلاقاً ، فانّ معرفة الفلسفة الوسيطية تستطيع ويجب عليها أن تقوم بالدور عينه . فهي تستطيع ويجب عليها أن توقِظ فينا « تلك المَلَكة التي يحوزها الجميع ، إذا صدّقنا بذلك أفلوطين ، ولكنّ عدد من يستعملها قليل » (التساعيات ، ١ - ٤ - ٨) . ومطمحنا أن لا تجلب فقط هذه الخُطاطة الموجزة للقارىء خلاصةَ تاريخ ، بل أن توقِظ فيه رغبة التفلسف ومذاقه .

إنّ الحدود التي يحصر التاريخُ العام العصرَ الوسيطي ضمنها (٣٩٥ / ٤٧٦ - ١٤٥٣ / ١٤٩٢) ليست هي الحدود التي يأخذ بها عادةً مؤرّخو الفلسفة

الوسيطية . فهؤلاء يرون ، كما كتب السيد إتيان جيلسون (Gilson) : « أنّ أصول الحركة الفلسفية الوسيطية مرتبطة بجهد شارلمان من أجل تحسين الحالة الفكرية والأدبية للشعوب التي كان يحكُمها » . ونحن سنلتزم بوجهة النظر هذه : فتاريخنا عن الفلسفة الوسيطية سيبدأ في القرن التاسع لينتهي مع فجر القرن الخامس عشر . وسيتحدَّد بالعالم الغربي ، المسيحي واللاّتيني .

إنّ المظهر الشامل للمجال الذي نريد استكشافه يبدو أمام أعين المؤرّخين الحديثين ذا تضاريس حادة تَبرز من بينها ثلاث قممٍ كبرى هي : نهضة القرن التاسع ، ونهضة القرن الثاني عشر ثم نهضة القرن الخامس عشر . ويبدأ تاريخنا عن الفلسفة الوسيطية مع أولى تلك النهضات ، ويتوقف عند عتبة الثالثة .

وإذا كان موضوع « النهضات » قد اكتسب عطف المُحْدَثين ، فانّ الأوسطيين ، هم أنفسهم ، كانوا يتكلّمون تلقائياً ، عن انتقال الثقافة (transla- tion Studii) . وكان حلم ألكوين (Alcuin) ، في القرن التاسع ، أن يبني في فرنسا أثينا جديدة . كما أشار ، في سنة ١٤٠٥ ، جِرسون (Gerson) هو أيضاً الى هذا السير للثقافة المنطلِقة من الفردوس الأرضي والمنتقِلة على التوالي من هنا إلى العبرانيين ، ثم من العبرانيين إلى المصريين ، ثم من مصر إلى أثينا ، ومن أثينا إلى روما ، ومن روما إلى باريس .

إنّ موضوع « النهضات » هو ، إلى حد ما ، موضوع التقطع ؛ وان موضوع « الإنتقال » هو موضوع الاستمرار . وهما هنا مظهران لحقيقةٍ واحدةٍ حية . وليس من مجال للتضحية بواحدٍ منهما في سبيل الآخر . والمنظور الصحيح هو ، من بابٍ أولى ، ذاك الذي يُظهِر كلا منهما متمّماً للآخر . وهذا ما يعود بنا إلى القول بأنّه يتوجّب علينا تفادي عثرةٍ مزدوجة : تسوية النتوءات من أجل استمرارية هندسية كاملة ، وتعميق هُوّاتٍ بين « النهضات » لا يمكن تخطّيها .

الفصل الأول

المنابع العقائدية والبيئة الإجتماعية

١ ـ الكتاب المقدَّس ، كتاب الطبيعة
٢ ـ آباء الكنيسة
٣ ـ الكُتّاب الاكليريكيون [الكَهنوتيون]
٤ ـ الكتّاب اللاكهنوتيون [الدنيويّون]

١ ـ الكتاب المقدَّس ، كتاب الطبيعة :

لو كنّا سألنا مفكّراً من القرن الوسيط أن يسمّي ، وفقاً لتسلسل الأهمية ، منابع فلسفته ، لأعطى بكل تأكيد المقام الأولَ للكتاب المقدس ، لكلام الله كما وجده مودَعاً في أسفار العهدَين القديم والجديد . ولربما كان ذكَر أيضاً ، حاذياً بذلك حذو داعيةٍ قديم ، إلى جانب الكتاب المقدس ، كتاب الطبيعة : إذْ يقول ذاك المؤلِّف : « إنّ الله اهتمّ بأن يضع لنا كتاباتٍ ممتازة لكي تعلّمنا فتحْسِن تعليمنا . . . وتلك المكتوبات توجَد في كتابين : كتاب الخَلْق والكتاب المقدّس . ففي الأول توجَد مخلوقات كثيرة وكتابات ممتازة تعلّمنا الحقيقة دونما كذب . ولهذا فقد أجاب أرسطو ، عندما سُئل أين تعلّم ذاك العِلم الواسع الكثير ، قائلاً : « من الأشياء ، فهي لا تَعرف الكـذب » (عظة منسوبة خطأً الى توما الأكويني) .

وأن يكون الإنجيل قد تبوّأ بنظر المفكّرين الوسيطيين ـ حتى بنظر أولئك الذين يسميّهم مؤرّخوهم الأوائل بـ « العقلانيين » ـ مقاماً لا مثيل له ، فانّ ذلك سوف يبدو جلياً لمن يعود الى كتاباتهم حتى ولو لماماً . وأنْ يكون كتاب الطبيعة ، هو أيضاً ، معتَمَداً ، فهذا ما تدلّ عليه ، من بين ألف شاهدٍ آخر ، صفحات جمّة من كتاب « حكاية الوردة » أو من مؤلَّفات ألبير الكبير ، ناهيك عن الحيوانات

والنباتات التي تنتشر بكثرة على حجَر الكاتدرائيات .

إنّ الكتاب المقدّس وكتاب الطبيعة هما الينبوعان النميران اللذان ارتوى منهما الفكر الوسيطي . ولكنّها هناك منابع أشدّ مباشرة ، وعنها سوف نتولى خصيصاً الكلام ، وسوف نقسمها إلى ثلاث فئات : آباء الكنيسة ، الكتاب الإكليريكيون [الكَهنوتيون] ، والمؤلِّفون الدنيويون [غير الكَنَسيين ، اللاكهنوتيون] .

٢ ـ آباء الكنيسة :

ما بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطية فانّ درب الارتباط الكبرى تمرّ عبر آباء الكنيسة . وتطلَق هذه التسمية على الكتّاب المسيحيين في القرون الأولى من التاريخ المسيحيّ الذين ، بسبب صِراطِيَّتهم وبسبب قداسة حياتهم ، تَلقّوا رضى الكنيسة . ولا يمكن هنا البحث في مسألة دراستهم في حد ذاتهم ـ لأنّ مثل تلك الدراسة هي من اهتمامات علم الآباء [الآبائية] patrologie ـ ولكن يتوجّب القول باقتضاب عن طرائق إعدادهم للفلسفة الوسيطية وبأي شيء حضّروا لها الشروط .

سرعان ما اصطدمت الحكمة الهلّينية بالإنجيل ، وسرعان أيضاً ما توزّع « آباء الكنيسة » في مواقف مزدوجة : فبعض الآباء رموا جانباً إرث الفلاسفة الوثنيين برمته ، أما بعضهم الآخر فقد جهدوا في إنقاذ كل ما يمكنهم إنقاذه دونما إضرار بالعقيدة . وخدم هؤلاء وأولئك ، كلٌّ على طريقته ، قضية الفلسفة . وبمن فيهم طبعاً أولئك الذين حاربوها إذْ هنا يبدو كم هو حقيقي قول باسْكال : « الاستهزاء بالفلسفة هو ، حقيقةً ، تَفلسُف » . ويمكن القول إنّ الآباء خدموا الفلسفةَ الوسيطيةَ من وجهينْ : فهم حملوا إليها قسماً موفوراً من ثروات الفكر القديم ، وهم أيضاً وضعوا عدداً كبيراً من المسائل التي ارتكز عليها التفكير الفلسفي في العصر الوسيطي .

ومن بين جميع الآباء الذين قرأهم العصر الوسيطي ، فانّ القديس أوغُسْطينوس هو الذي بدون منازع مارس التأثير الأعمق والأوسع .

[أ /] أوغُسْطينوس :

كان أوغسطينوس (٣٥٤ - ٤٣٠) في البداية خطابياً لاتينياً لامعاً ، متدلّهاً بالانتصارات ، نهماً بالملذات . وبعد أن جرّب المانوية ، استسلم في الثلاثينيات من عمره للأفلاطونية الجديدة المسيحية التي كشفتها له مواعظ أمْبرواز دي ميلان (Ambroise de Milan) . تلقى ، في سنة ٣٨٧ ، المعمودية . وفي سنة ٣٩٦ أصبح أسْقف إيبونا (Hippone) حيث توفّي سنة ٤٣٠ . وإنتاج أوغسطين [أوغسطينوس] الضخم (أكثر من مائتي كتاب ، وأكثر من خمسماية موعظة ومائة وثلاثة عشر بحثاً) يشكّل موسوعةً حقيقية داخل الثقافة المسيحية .

ومن بين كتابات أوغسطين التي قرأها العصر الوسيطي يمكن ذكر : « الإعترافات » ، « في العقيدة المسيحية » christiana De Doctrina ، « في الثالوث » De Trinitate ، « مدينة الله » ، و « شروحات » على « المزامير » وعلى « إنجيل يوحنا » . وليس من المبالغة القول إن ظِلّ أوغسطين العالي يُهيمِن على الفلسفة الوسيطية قاطبةً . ولا يعني هذا أنّ سلطانه (خصوصاً ابتداءً من القرن الثالث عشر) إستمرّ مقبولاً في كل مكانٍ وبغير نزاع . وثم بالإضافة إلى ذلك توجد عدة « أوغسطينيات » [مذاهب أوغسطينية] ، كما توجد « أفلاطونيات » عدّة . وليس من مجالٍ هنا لدراستها جميعاً .

وبعد أن نترك جانباً وعن قصدٍ الأوغسطينية السياسية والأطروحات الأوغسطينية المتعلقة بموضوع الحرية والنعمة ، نقول إنّ الفلسفة الوسيطية تسلّمت من أوغسْطين إرثاً ثلاثياً : مثالاً ثقافياً ، وتركيبة [موالفة ، توليفة] synthèseعقائدية ، وتوجيهاً فلسفياً .

والمثال الثقافي الذي تلقّاه العصر الوسيطي من أوغسطين يرتسم بشكل صورة توراتية - إنجيلية ، هي بذاتها التي يستلهمها مؤلف « العقيدة المسيحية » (الكتاب الثاني ، ٤٠ ، ٦١) . وفعلاً ، فبحسب سفر الخروج (١١ : ٢ و١٢ : ٣٥ - ٣٦) ، تلقى العبرانيون من اللّه ، قبل ترك مصر ، الأمر بأن يسرقوا من المصريين أوعية من ذهب وفضة وأن يحملوها معهم . وذاك ما يتوجب على المفكّر المسيحي أن يفعله : أن يأخذ عن الكتّاب القدامى الحقائق التي تضمّنتها الفلسفة الوثنية ، لأجل إدخالها في الحكمة المسيحية . وهذا يعني ،

بالحقيقة ، إفقار المصريين بُغية أغناء العبرانيين . وذاك ما فعله أوغسطينوس ذاته . فعندما أصبح مسيحياً ، فراهِباً ، ثم أسقفاً ، لم يَرَ الخطابي القديمُ أن يتخلّى عن القيم التي كان حتى ذلك الحين يخدمها ، وعن ذلك المثل الأعلى الثقافي ـ الذي كان المثل الأعلى لـ شيشرون وكنتيليان Quintilien ـ حيث الحكمةُ والفصاحة تتزاوجان بانسجام . إنما كان يتوجّب فقط تنصير كل ذلك . وفيما بعد فقد احتذى مثال أوغسطين هذا ، قسم مهم من مفكّري العصر الوسيطي .

لم يكتفِ أوغسطين في هذا الشأن بالأخذ من الوثنيين تلك الأشكال الأدبية التي كان يرتديها فكرهم . بل وجب تطبيق وصية « سفر الخروج » في مجال الفكر بالذات : سلْبُ المصريين من أجل إغناء العبرانيين . فالفلاسفة الذين جرّدهم أوغسطين كانوا بشكل رئيسي الأفلاطونيين الجدُد : لقد قرأ كتاباتهم ، وبالأخصّ بعض كُتبِ أفلوطين وفرفوريوس التي ترجمها ماريوس فيكتورينوس . وبهذا المعنى كتب أوغسطين : « وقع بين يديّ بعض كُتب الفلاسفة الأفلاطونيين ، المترجَمة من اليونانية إلى اللاتينية ، وقرأتُ فيها ، ليس بنفس اللفظ والكلام ، وإنما بمعنى مشابه جداً ، ومدعومٍ بعدد كبير من البراهين ، أنّ الكلمة كان منذ البدء ، وأنّ الكلمة كان في الله ، وأنّ الكلمة كان الله . . . » .

هذه الأسطر من كتاب الإعترافات (٧ : ٩) ستُستلهَم بغير نَصَب من قِبل الأفلاطونيين الوسيطيين ومن قِبل أفلاطونيّي النهضة . ولا فرق أن يكونوا من شارْتر (Chartres) أو من فلورنسا ، أو أن يُسمّوا جانْ دي ساليسبوري أو بترارك ، أو غليوم دي كونْش ، أو مارسيل فيسان M.Ficin . فكلٌّ يخبىّء ميوله الأفلاطونية وراء اسمٍ كبير هو أوغسطين . ولكن حتى أولئك الذين لم يكونوا يحترفون الأفلاطونيةَ بصورةٍ واضحة ، فإنهم كانوا مدينين بدرجاتٍ متفاوتةٍ إلى حدّ ما للأفلاطونية الجديدة المسيحية التي أقامها أُسقف إيبّونا . فعقيدة المعلّم الداخلي ـ الذي هو اللّه ـ الذي يجيب من الباطن على مطلب النفس ، وتوحيد عالم الأفكار مع الكلمة الربانية ، والتفاؤل الميتافيزيقي ، و . . . ؛ تلك هي ، من بين أشياء أخرى كثيرة ، بعض المواضيع التي ورثها العصر الوسيطي عن التوليفة العقائدية الأوغسطينية .

ومهما كانت غنيةً الأسلابُ التي انتزعها أوغسطين من أنقاض المدينة

القديمة ، ومهما كان نسقه الخاص مهماً ، فانّ المنحى الفلسفي والزخم الروحي اللذَين نفح بهما الفكر المسيحي هما ، بدون شك ، أكثر أهمية أيضاً . إذْ أنّ الأمر يتغلق هنا بوثبةٍ سوف تُدعِّم بقوتها ، إلى حد كبير ، الفكر الوسيطي بأجمعه .

وتتخّذ تلك الوثبة مرتكزاً لها آية من سفر أشعيا (٧ : ٩) تُقرأ ، فيما ذكره أوغسطين ، كما يلي : « إذا لم تكن تَعتقِد ، فانّك لن تَفهم » . ويعلّق أوغسطين فيقول : « إفهمْ كي تعتقدْ ، واعتقد كي تَفهم » . وهكذا إذن لا يلغي الإيمانُ المسيحي العقلَ ، ولا يُعفي من البحث ، ولا يَقتُل الفكر . بهذا الشكل بالضبط سوف يفهم أكابر المفكرين في القرن الوسيطي تلك القاعدة الأوغسطينية . وبالتأكيد ، سوف لن يكونوا مهتمين جميعهم وعلى حدّ سواء بالتوفيق بين معرفتهم ومعتقدهم . إلّا أنّ الذين سيكون لهم اهتمام بهذا الأمر ـ أمثال سكوت أريجينا وأنْسِلم دكي بك وتوما الأكويني ـ سوف يَرجعون كلّهم بدرجات مختلفة الى الرُّسَيْمة الأوغسطينية . ووفقاً لهذه الرُّسَيْمة ، يرتسم وضْع الفكر المسيحي في حركةٍ ذات ثلاثة أزمنة : هناك عند نقطة الإنطلاق إيمان يعتقد بدون أن يرى شيئاً ، وعند نقطة الوصول يكون تأمّل الإنسان السعيد bienheureux [المغتبِط ، الطوباوي] الذي يرى ولا يعود يعتقد ، وبين الحالين إيمان يبحث عن الفهم ، إيمان يسعى وراء العقل . ذاك السعي هو الفلسفة .

فلسفة أم لاهوت ؟ لم يهتمّ الآباء ولا رجال العصر الوسيطي بوضع الحواجز التي نضعها نحن بين ذينك النظامَيْن : لقد كانوا يسيرون إلى الحقيقي بجماع نفوسهم ، وإذا تفلسفوا فعلوا ذلك معتقدين ، مؤمنين . وباستثناء عدد صغير منهم ـ بعض الرشدّيين ، مثلاً ، الذين تظل فكرتهم صعبة التأويل ـ فلم يخطر ببالهم أن يبنوا معبداً للحكمة تكون دعائمه غير مسيحية .

[ب /] دنيس المنتحَل :

بعد أوغسطين ، يجب ذكر مؤلِّفٍ ما تزال شخصيته غامضة ، نسمّيه دنيس المنتحَل [المنحول] Pseudo-Denys ، في حين أنّه كان ، بنظر رجال العصر الوسيطي ، القدّيس دنيس ، عضو المحكمة العليا في أثينا ، الذي آمن على يد القديس بولس ، والمعتبر الوريث المباشر للأزمنة الرسولية ، والذي يُعتبَر ـ من الوجهة الزمنية ـ أول آباء الكنيسة . وفي الواقع يقع زمن دنيس المنتحَل حوالي

أواخر القرن الخامس أو في أوائل القرن السادس . أمّا إنتاجه (الأسماء الإلهية ، اللاهوت الصوفي ، التراتُب السماوي ، التراتُب الكهنوتي ، الرسائل) فمحاولة للتوفيق بين تعليم الكتب المسيحية وفكر بروقلوس Proclus (٤١٠ ـ ٤٨٥) . وأسطورة دنيس ، التي لا يمكن إثباتها إطلاقاً ، لعبت مع ذلك دوراً كبيراً في تاريخ الفكر الغربي . فلم يكن بالامكان رفض كتاباتٍ قُدِّمت تحت مثل ذلك الطابع . ولّما كانت تلك الكتابات عويصة ، فقد تُرجِمت ، وشُرِحت . فالترجمات اللاتينية لمؤلّفات دنيس هي ترجمات : هِلْدْوين /Hilduin ، سكوت أريجينا (في القرن التاسع) ، جان سارّازان /Sarrazin (في القرن الثاني عشر) ، روبير غروسْتيت /Grossetête(في القرن الثالث عشر) ، أمْبرواز ترافرساري /Traversari ، ومارسيل فيسان (في القرن الخامس عشر) . ثم إنّ أشهر المفسِّرين لمؤلّفات دنيس كانوا : سكوت أريجينا ، وهوغ دي سان فكتور ، وتوماسْ غالّوسْ /Gallus ، وألبير الكبير ، وتوما الأكويني .

وفيما كان إنتاج أوغسطين يُدخِل إلى العالم اللاتيني أفلاطونيةً محدَثة مشتقة من أفلوطين ، كان إنتاج دنيس المنحول يُدخِل إليه ، وتحت ستار سلطة لا مثيل لها ، الأفلاطونية المحدثة للفيلسوف الوثني بروقلوس . لقد أمكن القول ، عن « المجموعة الكتابية » لدنيس هذا ، ما يلي : « في الأقسام ، من تلك الكتابات ، التي ليست مسيحية تماماً فإن بروقلوس هو الذي يكلّمنا » (جوزيف كوخْ / Koch) . وتأثير أوغسطين وتأثير دنيس المنتحل سوف يتوازيان ، إلى حدّ ما ؛ فيجتمعان أحياناً وإنما لتوليد مؤلّفات أصيلة : وتُعتبر كتابات سكوت أريجينا خير مثالٍ على ذلك .

أمّا القديس توما الأكويني فيذكُر ، في كُتبه ، دنيس ما يقارب ألـ ١٧٠٠ مرة ؛ ثم إنّ « دنيس هو ، كأوغسطين تماماً ، حجةُ توما ومرجَعه عندما ينقّح الأرسطوية ، وذلك بأن يُحِلّ المحرِّك الذي لا يتأثر بشيء ، الخيرَ الذي ينتشر بالمحبة » (م . دي غاندياك de Gandillac) . وفيما بعد سوف يَغرُف الكُتّاب الروحيون بحرارة من المنابع الدنيسية . فمفهوم الوجد ، ومفهوم « اللاهوت السلبي » ، وتفوق النفي على التأكيد عند الكلام عن اللّه ، ستكون بعضاً من المواضيع التي خلفها دنيس المنحول للفكر الوسيط . ويعترف نيكولادي كوسا Cues (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) بأنه مدين لـ « الأرْيوباجي الرَّباني » بالفكرة الرئيسية

في فلسفته ، بـ « الجَهْل العارِف » docte ignorance .

أخيراً ، سوف يكون للبنية المتراتبة للعالَم ، سكْر القنطرة في العمارة الدنيسية ، إغراءً قوياً في قطاعات واسعة ؛ إذْ انّ تأثير ذلك الاغراء يشبه الى حدٍّ ما التأثير الذي تلاقيه في عصرنا نظرية التطور .

وهناك آباء آخرون يونانيون كان لهم ، في الفكر الوسيطي ، تأثير مختلف الأهمية . فمن هؤلاء أوريجين (١٨٤ ـ ٢٥٣ تقريباً) الذي كانت تُقرأ تآليفه في ترجمة روفِنْ Rufin ، والذي كان الأستاذ الأكبر للتفسير ولعلم التأويل وللروحانية في العصر الوسيطي اللاتيني . وهناك نميسيوس الحمصي Nemesius d'Emèse (حوالي الـ ٤٠٠) ـ الذي التبس شخصه ، في العصر الوسيطي ، مع شخص غريغوار النيساوي [غريغوار دي نيس] G. de Nysse ـ وهو مؤلّف كتاب « طبيعة الإنسان » De Natura hominis الذي تُرجِم إلى اللاتينية في القرن الحادي عشر ، على يد ألفانو ، والذي كانت له أهمية كبرى في تاريخ العقائد النفسانية الوسيطية . ولنذكُرْ أيضاً مكسيم المعرِّف M. le Confesseur (٥٨٠ ـ ٦٦٢) ، وهو شارح يوناني لدنيس المنحول ، ويزكّيه سْكوتْ أريجينا تزكية كبرى . ثم يوحنا الدمشقي (ت ٧٤٩) الذي قرأ اللاتينيون فيما بعد كتابه « الإيمان الصِّراطي » De fide orthodoxa بفضل الترجمة التي اضطلع بها ، سنة ١١٥١ ، بورغنديودي بيزا B. de Pise مترجِم آخر لـ نميسيوس الحمصي .

ومن بين الآباء اللاتينيين ، تجب الإشارة الى هيليردي بواتيه Hilaire de Poitiers (ت ٦٢٨) ، وأمبْرْواز دي ميلان (٣٣٣ ـ ٣٩٧) ، وجيروم (٣٤٧ ـ ٤٢٠) ، وغريغوار الكبير (٥٤٠ تقريباً ـ ٦٠٤) . إلا أنّ أيّاً منهم لم يكن له ، على الصعيد الفلسفي المحض ، تأثير يقارَن بتأثير أوغسطين .

٣ ـ الكتّاب البِيعيون [الإكليريكيون ، الكَهنوتيون] :

توجَد ، فيما بين آباء الكنيسة والمفكّرين الوسيطيين ، فئةٌ من المؤلّفين هم أكثر قرباً الى العصر الوسيطي . وهو قربٌ يجعل الكثيرين منهم يدخلون ضمنه تاريخياً . ولكن تلك الفئة ، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة ، ما تزال ترتبط بالعصور القديمة : تلك هي فئة الكُتّاب البِيعيّين ، وأشهرهُم بكل تأكيد هو

بوئيس [بوئيسيوس ، بويسيوس ، بوئيثيوس] .

بوئيس :

سُمي بوئيس (٤٧٠ تقريباً ـ ٥٢٥) « آخر روماني ، أول أسكولي » . وبعد أن كان قنصلاً ثم رئيس البلاط للمَلك الغوطي ثيودوريك ، حُكِم عليه بالموت بتهمة السحر والتآمر . كان بويسيوس ، في نظر رجال القرون الوسطى ، مسيحياً بل وحتى شهيد الإيمان . أما المحْدَثون فيَعتبرونه ، بَعد أن شكّوا بعقيدته لفترة ، مسيحياً .

من الممكن أنّ تصنَّف مؤلَّفات بوئيس في ثلاث مجموعات . تحتوي المجموعة الأولى على كتابات تتعلق بالفنون الحرة . وتلك الكتابات هي ترجمات عن أرسطو (المقولات ، في التأويل ، التحليلات الأولى والثانية ، الحجج السفسطائية) ، وشروحات (على « إيساغوجيا » لفورفوريوس ، وعلى « المقولات » و « في التأويل » لأرسطو ، ثم « المواضع »[1] لشيشرون) ، وأخيراً تآليف أو تجميعات شخصية الى حد ما (« رسائل في المنطق » ، « في الحساب » ، « في الموسيقى ») . وكما نلاحظ ، لم يبحث بويسيوس في كل الفنون ، إلا أن المنطق ينال هنا حصة الأسد حقاً . ومع ذلك فمجموع هذه الكتابات لا يشكّل بهذا شيئاً أدنى من القسم الأهم في المكتبة الوسيطية عن الفنون الحرة . ويُفرِد كتاب « سباعيات » Heptateucon ، لمؤلِّفه تييري دي شارتر (في القرن الثاني عشر) ، مكاناً ضخماً لبويسيوس .

وتتضمّن المجموعة الثانية من المؤلَّفات خمسة « كتيّبات لاهوتية » (حول الثالوث ، طبيعتَي المسيح ، الخ . . .) . ولقد حظيت هذه الكتيّبات ، عند أساتذة كبار في اللاهوت ، باعتبار كبير . إذْ شَرَحَ كتابه « في الثالوث » كل من : ت . دي شارتر ، كلارامبودارّاس Cl. d'Arras ، جيلبير دي لابورّي G. de la Porrée ، وتوما الأكويني .

وأخيراً ، يجب إفراد مكانٍ خاص لكتابٍ موسَّع وُضِع نثراً وشعراً على التعاقب هو « عزاء الفلسفة » . وكان هذا يُعَد ، من القرن التاسع الى القرن

(١) يُسمّى أيضاً : كتاب « المدارِك » . وهو كتاب « الجدل » أو « طوبيقا » (الترجمة) .

الخامس عشر ، أحد المؤلَّفات الأكثر استحساناً ، والتي نالت أكبر قسطٍ من الشروحات والتعليقات (ب . كورسيل) . ويقدِّم كتابُ « العزاء » نبذاتٍ نفسية من الفلسفة القديمة ، دونما أيّ ترتيب . وتلك النبذات والبقايا التي أحبها الوسيطيون تحمِل في الغالب الطابع الأفلاطوني ، والمَثَل هو هذه الأغنية التاسعة الشهيرة من الكتاب الثالث التي شرحت وفُسِّرت فيها بعد دونما كلل :

أنتَ الذي بالعقل الأزلي
يحكُم هذا العالم المتحرك ،
خالق السماء والأرض
وجاعل الزمان يمضي في مساره ،
أنتَ الدائم بمعرفته الذي
يعطي كل الأشياء حركتها . . . (شرحُ مجهولُ المؤلِّف من القرن الرابع عشر) .

لقد أعطى بويسيوس الفلسفةَ عدداً من التعريفات التي سوف تتجاوز العصر الوسيطي وتتخلله وهي : تعريف الأبدية ، والسعادة [الغبطة] ، والأقنوم . كما ساعد أيضاً على خلقْ الإبهام في الأذهان عندما قدَّم ، مثلاً ، أرسطو في ثوبٍ كان إلى حدٍ ما أفلاطونياً جديداً . بيد أنه قد يكون من الاجحاف إذا لم نعترف بأنّ الفلسفة الوسيطيةَ تدين له بالكثير . حتى أنّ أحد قرونها الأكثر تألقاً في تاريخها ، وهو القرن الثاني عشر ، سُمّي « عصر بوئيس » Aetas Boetiana .

وأنجبت إيطاليا في القرن السادس كاسيودور Cassiodore (ت حوالي ٥٧٠) الذي جهد ، في ديره في فيفاريوم ، الواقع في كالابْرا ، أن ينقِذ أكثر ما يستطيع إنقاذه من ثروة الآداب القديمة .

قدمت اسبانيا أيضاً نصيبها في ذاك الجهد على يد إيزيدور الاشبيلي Isidore de Séville (ت ٦٣٦) . وقد شكل كتابه « أصول الكلمات » [التأثيل] القاموسَ [لاروسّ] الصغير في العصر الوسيطي . فهو يقدِّم منجماً من التعريفات ، و « ثقافة مفتّتة ، أو إذا جاز الكلام معبّأة بشكل برشامات ، أي أنها نفي للثقافة الناشطة » ، حسب ما كتب السيد جان جوليفيه J.Jolivet . وقد عملت سلطة ايزودور أيضاً على إقرار طريقةٍ في المحاجّة مضلّلة جداً بالنسبة الى

رجلٍ من القرن العشرين ، ولكنها جد مألوفة بالنسبة إلى رجال العصور الوسطى . ويُعتبر ، الى حدّ ما ، كتابُ أفلاطون « كراتيل » مثالها المحتذى ؛ وهذا الشكل هو (التأثيل) . ولنفهم هنا بذلك ، لا الاتيمولوجيا بالمعنى الحديث للكلمة بل « الاتيمولوجيا الأساسية التي تتيح نوعاً من الكشف عن ماهية الأشياء ، إنطلاقاً من بنية الكلمات » (كونغار Y. Congar) . وهكذا يرى إيزودور أنّ كلمة homme (إنسان) تُشتَقّ من كلمة humus (تُرْبة) ، وهذا يعني في الواقع أنّ الإنسان مشتق من التراب .

وكذلك فإنّ بريطانيا تبعت إسبانيا في نقل مشعل الثقافة . ففي ٥٩٦ ارسل البابا غريغوار الكبير مبشّرين كي يؤنجلوا انكلترا [يجعلوها مسيحية ، ينصّروها] . وعلى هذا فانه مع الإيمان الرومي [المسيحي] سرعان ما تركّزت الآداب اللاتينية . ويعتبر بيد الوقور (٦٧٣ ـ ٧٣٥) Bède le Vénérable رمزاً لازدهار تلك الثقافة اللاتينية المغروسة في البلدان الأنكلوسكسونيّة . وقد كتب بيدْ «مطوَّلات» حول الأوزان الشعرية، والإملاء، وحساب الأيام الكنيسي ، الخ . . . كما كتب في « المواعظ » ، ووضع « التاريخ البِيعي للشعب الانكليزي » .

يُعتبر بيدْ ، من حيث التسلسل التاريخي ، ضمن القرون الوسطى . ورغم ذلك لم يعتبره المفكرون الوسيطيون الذين سيرد ذكرهم في هذا التاريخ واحداً منهم . فقد بدا لهم مَكْسُوّاً بهالة الأقدمية ، وعلى مستوى آباء الكنيسة بالذات : « في المسائل التي تهتم بالإيمان الكاثوليكي ، أو بالأخلاق ، يقول غييوم دي كونْش ، ليس من المسموح معارضة بيد أو أي واحدٍ آخر من الآباء المقدَّسين ، ما لم تقتضِ ذلك سلطة الكتب السماوية » . ثم سرعان ما يضيف دي كونش : « ولكنهم إذا ارتكبوا بعض الأخطاء في مادة الفلسفة ، فمن المسموح به القول برأيٍ مخالف . ذلك لأنهم وإنْ كانوا أكبر منا ، فهم مع ذلك بشر مثلنا » .

٤ ـ الكتّاب اللاكهنوتيون :

إلى جانب المنابع المقدَّسة ثمة المنابع الوثنية . وإنّ كلَّ من كان يَودّ تَعلم فنّ الكتابة كان لا يمكنه تجنّب هذه الأخيرة . وكانت أبسط الدراسات حول القواعد اللغوية تشرّع أبواب الميثولوجيا . فقد كانت أكبر نماذج الأدب اللاتيني وثنية . هنا

قد يسأل سائل ، وبماذا يَهمّ هذا تاريخ الفلسفة ؟ ينبغي هنا أن نكرّر ما سبق أن أوردناه أعلاه : إنّ رجال العصر الوسيط لا يقيمون بين مختلف المجالات العلمية الحواجز التي نقيمها نحن . فبنظر الكثيرين منهم لم يكن فيرجيل يقلّ كفيلسوف عنه كشاعر . فمثلاً يقول برنار سِلْفِسْتِرْ في معرض كلامه عن مؤلِّف كتاب الأَنيِيدْ / Enéide : « لقد وصفَ طبيعةَ الحياة الإنسانية كفيلسوف » . ويُفصِح يوحنا ساليسبَوري قائلاً : « تفحَّصْ بعناية فيرجيل أولوكان Lucain ، فإنّك ، مهما كان نوع الفلسفة التي تمارسها ، ستجد لديهما ما يُرضي » .

وتأكيداً ، فلكي يجد المفكرون الوسيطيون عند (فيرجيل) و(لوكان) منبعاً لفلسفتهم اضطروا الى استعمال المجاز ، أو كما كان يقال يومئذ ، الأخلاق . وهكذا فانّ الوسيطيين « خَلَّقوا » [خَلقنوا] أوفيد نفسه . وليس من الثابت أنّ الإهتمام بالأخلاق قد قضى عند الجميع على لذّة القراءة ؛ فبعض المقطوعات من الكوميديا اللاتينية العائدة للقرن الثاني عشر تثبت عكس ذلك تماماً . وهكذا كانت تحتفظ المكتبات الوسيطية بعددٍ كبيرٍ من المؤلّفات لكتّابٍ كانوا أغراباً عن المسيحية ، وذلك كلّه الى جانب كتب الآباء التي كانت « تُصفّي » الثقافة القديمة بانتزاع « السّمّ » الوثني منها . حتى إذا ازداد الإقبال على مطالعة هؤلاء المؤلّفين الوثنيين ، لسببٍ أو لآخر ، فقد بدا أنّ توازن الثقافة المسيحية التقليدية الرهيف سيختل لفترة ما . وذاك الأمر هو الذي أوجب عندئذ بذل جهود جديدة للتمثل أو للإستيعاب ، وهذا بدوره ما كان يستوجب أيضاً إيجاد توليفات جديدة .

والأمر المهمّ ، من أجل ما نحن بصدده ، هو معرفة ما كان يتاح للمفكّرين الوسيطيين الوصول اليه من كتاباتٍ فلسفية خالصة تركها الأقدمون . فمن أرسطو لم يَعرف العصر الوسيط إلا المؤلّفات المنطقية (الأورغانون) . ففي الواقع لقد ظل ، حتى آخر القرن الثاني عشر ، رأي كاسيودور القائل : « إنّ أفلاطون هو لاهوتي ، أما أرسطو فمنطقي » الرأي السائد . ومن ثم توجّبت بصورة تدريجية إعادة اكتشاف الأورغانون الأرسطي الذي سبق لبويسيوس أن ترجمه . ومنذ ألكوين وُضِعت في التداول حصّة أولى من المطوّلات ، تضمّنت « المقولات » و« في العبارة » (أو « في التأويل ») . وتلك المطوّلات الأرسطوطاليسية مضافةً الى « ايساغوجيا » فرفوريوس ، والى شروحات بوئيس والى بعض الكتابات الأخرى ، تشكّل مجموعاً أُعطيَ ، فيما بعد ، اسم المنطق القديم Logica

vetus . وانطلاقاً من الثلث الثاني للقرن الثاني عشر ، أُخرِجت الى النور دفعة ثانية من المطوَّلات الأرسطوطاليسية تحت اسم المنطق الجديدnova Logica . وهي تتضمّن « التحليلات الأولى والثانية»[1] ، و« المواضع » ، و« دحض السفسطائيين » .

وبعدئذٍ جاءت الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا على عدّة مراحل . فمنذ النصف الأول من القرن الثاني عشر بدأت تنتشر وبتحفظ ، وهذا حقاً ، ترجمات القانوني [الشريعي] جاك البندقي J.de Venise المأخوذة مباشرة عن اليونانية . ولكن المدّ [الفيضان] الارسطوطاليسي انطلق خصوصاً ، خلال النصف الثاني للقرن الثاني عشر وخلال الربع الأول من القرن الثالث عشر ، بفعل الترجمات المأخوذة عن العربية . وقد كان مركزها طليطلة حيث كان يعمل جيرار دي كريمونا (ت ١١٨٧) ، وغونديسالينوس Gundissalinus و ، طيلة زمنٍ ما ، ميشال سكوتْ Scot . وأخيراً ، فقد تمت في القرن الثالث عشر العودةُ الى الترجمة عن اليونانية مباشرة . فاشتهر في هذه المرحلة اسمان : اسم روبير غـروستيت مترجم « الأخلاق الى نيقوماخس » ، ثم اسم غييوم دي موربيكG. de Moerbeke (ت حوالي ١٢٨٦) الذي أنجَز ، بناء على طلب من توما الأكويني ، ترجمةً جديدة لاتينية لأهم مؤلَّفات أرسطو . وعلينا أن نشير هنا الى أنّ أولئك المترجِمين الطليطليين كانوا قد أدخلوا ، مع أرسطو ، بعض المؤلفين العرب المشرَّبين بالأفلاطونية الجديدة ، إنما كانت هناك أيضاً شروحات ابن رشد .

وكان لأفلاطون شأن آخر مختلف جداً . فمنذ العصر الوسيطي الأول ، كانت هناك ترجمة جزئية لِـ «طيماوس » تتضمّن الصفحات ١٧ أ ـ ٥٣ ج (من طبعة ايتيان Estienne) . وتُعزى الترجمة الى كالسيديوس ، وهو كاتب من القرن الرابع ، مسيحي على الأرجح . ثم إنها كانت محشوة بشرحٍ معزو هو أيضاً الى كالْسيديوس نفسه ، وهذا التفسير لم يكن يساعد قطّ القراء الوسيطيين على تمييز أفلاطون التاريخي . ومع ذلك ، فبفضل « طيماوس » كالسيديوس هذا (وأكثر جداً مما هو بفضل الترجمة التي قام بها شيشرون) سيعرف شيئاً عن أفلاطون

---

[1] من الأفضل أن نقول : كتاب التحليلي الأول (وهو كتاب القياس) و« التحليل الثاني » (أي كتاب البرهان) الترجمة .

الحقيقي في العصر الوسيطي . وبالعكس يبدو أنّ كتابَي أفلاطون « فاذن » و « مينون » ، اللّذَين ترجمهما هنري اريستيب H. Aristippe في حوالي منتصف القرن الثاني عشر ، لم يكن لهما إلّا أثر نافل . ولسوف يتوجّب التريث حتى القرن الخامس عشر لكي تعيد ترجماتُ مارسيل فيسان تقديمَ أفلاطون الى الغرب .

وإذا كان تأثير أفلاطون قد ظلّ بسيطاً ومتواضعاً ، فإنّ أثر الأفلاطونية أو الأفلاطونيات على الأصح ، كان ضخماً . إذْ أننا نعرف ذلك الدور الذي قام به القديس أوغسطينوس وبويسيوس ، ودنيس المنتحَل ، والشرّاح العرب لأرسطو . كما يجدر أيضاً أن نذكر « شرح حلم سيبيون » ، لِـ ماكروبيوس (ماكروب / Macrobe) في القرن الرابع ، الذي بَثّ بصورةٍ واسعة في العالَم اللاتيني أفكار الأفلاطونيين الجدُد الصادرة عن فرفوريوس . كما يجب أن نضيف الى « شرح » ماكروبيوس ، كتاب « العزاء » لمؤلّفه بويسيوس ، وكتاب « أعراس مركور وفيلولوجيا » لِـ مارتيانوس كَبيلّا M. Capella (القرن الرابع) : وهكذا يتكوّن لدينا بذلك ثُلاثي من المؤلّفات سوف تنال نجاحاً أكيداً يأخذ بالترسخ في المدارس الغربية ، منذ العصر الوسيطي الأقدم حتى عصر النهضة في القرن الخامس عشر . وانطلاقاً من آخر القرن الثاني عشر وضِعت قيد التداول كتابات أخرى من الأفلاطونية الجديدة . وكانت الحظوة التي نالتها هذه الكتابات مرتبطة في الغالب بالجهل المحيط بمصدرها الحقيقي . ومن بين تلك الكتابات كان هناك « كتاب العلل » المعزو الى أرسطو والمؤلَّف ، في الواقع ، من مقتطفاتٍ لبروكلوس ؛ وكتاب « الأربعة والعشرين فيلسوفاً » المنسوب الى كاتب خرافي: هرمِسْ تْريسمجيستْ H. Trismégiste . وأخيراً ، في سنة ١٢٦٨ ، ترجم غييوم دي .موربيكا كتاب « عناصر اللاهوت » لِـ بروكلوس [بروقليس ، أبروكليس ، الخ] .

٥ ـ السياق المجتمعي

لا يمكن لتاريخ الفلسفة الوسيطية ، كما تَبيناً ، أن يغفِل إغفالاً مطبقاً تاريخ الثقافة . ثم إنّ تاريخ الثقافة مرتبط بأواصر شديدة مع تاريخ المدارس . وعلى ذلك فبعض الكلمات حول هذا التاريخ ، الذي يستطيع وحده أن يملأ كتباً بكاملها ، تبدو ضرورية لنا .

عرف العصر الوسيطي ثلاثة أنماط من المدارس : المدارس الرهبانية والمدارس المدينية [الحضَرية] والجامعات . ولقد أشير الى النمطين الأول والثاني اليهما في أمر ملَكي Capitulaire يعود لسنة ٧٨٩ : وفيه يأمر شارلمان بفتح مدارس في كل دير وفي كلّ مطرانية . أما النمط الثالث ، وهو الجامعة ، فسيظَهر متأخّراً عن ذلك بكثير ، في القرن الثالث عشر ، عندما قضت ظروف اقتصادية جديدة بفتحها . وذلك لأنّ تلك الأنماط الثلاثة من المدارس ليست ماهيات مجردة ، فكل واحد منها يتطابق مع سياقٍ مجتمعي معين .

لقد كانت المدارس الديرية « ثمرةً ناضجةً للمجتمع الإقطاعي » ، فهي تتلاءم مع البنى التي كانت تتحكّم بأوروبا الوسيطية حتى أواخر القرن الحادي عشر . وفي تلك الحقبة ، كانت إقطاعية السيد أو الخوري هي الإطار العادي للنشاط الاقتصادي . وكان الدير ، وأكثر بكثير من المدينة ، هو الملجأ المناسب لنشاط الفكر . إلا أنه في حوالي أواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر عندما توسّعت التجارة وبالوقت ذاته ازدادت أهمية المدن ، فانّ نقطة ارتكاز الحياة المدرسية انتقلت هي بدورها أيضاً . لقد كان ذلك هو الوقت الذي ازدهرت فيه المدارس المدينية (المسماة أيضاً مدارس الـ « كابيتولير » أو المدارس الكاتدرائية) . وبالطبع ، كان ذلك لا يعني إلغاء مدارس الأديرة ، ولكن مدارس المدن كانت تتوافق بصورة أفضل مع البنى الاجتماعية الجديدة ، وتستجيب بصورة أدق للحاجات الجديدة . ولنتابع البحث : حتى إذا ازدادت تلك الحركةُ المدينية وتوحّدت لصالح مدينة واحدة رأينا ، في القرن الثالث عشر ، المدارس الباريسية تصبح جامعة باريس التي أقرّت ملاكاتها سنة ١٢١٥ . وأصبحت عند ذاك الجامعة ـ لا سيما جامعة باريس ـ مؤسّسة « أوروبية » ، على الصعيد عينه الذي نلقى فيه الامبراطورية والبابوية .

وإذا كان كل نمط من تلك الأنماط من المدارس يتفق مع بنى اقتصادية وإجتماعية مختلفة ، فانّ لكل منها أيضاً أسلوباً خاصاً في فهم الثقافة والفلسفة ينسجم معه . فكيف ذلك ؟ بدلا من حصر وقائع معقدة جداً في صيَغٍ قد تقترب من أن تكون خاطئة ، فاننا سنعطي بعض الأمثلة : ففي ذلك النزاع الذي قام بين الراهب القديس برنار والمعلم الباريسي أبيلار كانت هناك ، في معنى من المعاني ، ثقافتان تتصارعان ؛ ولهذا كان حوارهما يمكن أن يظهر وكأنه حوار

طرشان .

وجرى نفْس الصدام ونفس الحوار بين القديس برنار أيضاً وجيلبير دي لابوري العميد السابق لمدارس شارتر . إنّ جيلبير رد على القديس برنار ، عندما طلب هذا الأخير من الأول تفسيراً معيناً ، ناصحاً إياه أن يعود الى مقاعد الدراسة . « ومع ذلك فقد كانا كلاهما ، كما يقول يوحنا السَّلِسبري ، بذكاء عالِمينْ كبيرين وكامِلَيْ الثقافة » . لكن ثقافتيهما كانتا مختلفتين . وهذا لا يعني فقط ولا خصوصاً أنّ الكُتّاب الآخرين المدروسين هنا وهناك لم يكونوا نفس الكتّاب . ولكن ، هنا وهناك لم يكن يُفهَم عمل الفكر بنفس الطريقة . فالراهب الذي يتفلسف ، يفعل ذلك داخل صمت الغرفة أو الدير بشكل « مناجاة » أو « كلام مع النفس » . أما معلّم المدارس المدينية ، وأكثر منه أيضاً أستاذ الجامعات ، فأمامه جمهور طلاب مشاغبين ومناقشين . فالقديس أنْسلْم ، وهو نتاج فخم للثقافة الرهبانية في القرن الحادي عشر ، كان يفتش عن الحقيقي « بواسطة إستدلالٍ عقلي صامت يجريه مع نفسه » . أما أبيلار فقد انتقم للحقيقة بواسطة ضربات جدلية كبرى ، لم تخْلُ من بعض الضجيج . ولكن لنقارن بين مفكّرَين ، هما دينيان الى درجة القديس انسلم والقديس توما الأكويني . فعندما يعالج انسلم مسألة وجود الله فانه يكتب : « أعطني ، يا سيدي ، بالمقدار الذي تجده أنتَ حسناً ، أن أفهم أنك موجود ، على الشاكلة التي نحن نعتقد بها ، وأنك مثل ما نحن نعتقده عنك » . وتجاه نفس المسألة يبدأ توما الأكويني ، الذي كرس كل حياته للتعليم الجامعي ، محاججاته بما يلي : « يبدو أن الله غير موجود . . . » .

لا شكَّ في أنه من السذاجة الكبرى أن ندّعي تفسير كلّ تاريخ الفلسفة الوسيطية بتاريخ المدارس . ألم يقولوا ، وبحقّ ، إنّ الفلسفة الحقة لا تكون في « صفّ الفلسفة » ؟ فلا جدال في أنّ الشخصيات القوية تتحرر ، دائماً وبقدر مختلف الدرجة ، من محيطها . ولكن يجب أن يُفهم هذا المحيط ، ولو من أجل معرفة كيفية ذاك التحرر . وما سبق لنا قوله هنا بهذا الشأن هو بالتأكيد غير كافٍ أبداً . بيد أنه كان لا بد مع ذلك من التذكير بهذا المبدأ : إنّ قراءة المؤلِّفين الوسيطيين دونما اهتمامٍ بالسياق التاريخي والمجتمعي والثقافي الذي ينغرسون فيه تعني الحكم على أنفسنا بارتكاب أنواع منوعة من التفسيرات المعكوسة بصدد أولئك المؤلِّفين .

الفصل الثاني

من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر

١ ـ « النهضة » الكارولنجية
٢ ـ يوحنا سكوت ، الملقب أريجينا
٣ ـ نظرات سريعة على قرن ونصف من التاريخ
٤ ـ القديس أنْسيلْمْ

١ - « النهضة » الكارولنجية

رفض بعض المؤرّخين إعطاء الحركة الفكرية الناشئة عن إرادة شارلمان اسم « نهضة » . لا جرمَ أنه يجب تجنّب المبالغة ، وأنه في كلّ فرضيةٍ يُستحسن التفريقُ بين التاريخ والأسطورة . فصورة ذلك الأمبراطور ، وهو يزور المدارس ، ويقوم بتوزيع التعليم مجاناً على الفقراء والأغنياء ، قد أُثقِلت بشتّى الألوان التي تؤوب الى الأسطورة أكثر مما تعود الى التاريخ . لقد كان الهمّ الأوّل عند شارلمان ، على ما يبدو، نفعياً إلى حدّ ما : فهو كان يريد الحصول على موظفين ووجهاء كهنوتيين مجهَّزين بزادٍ كاف من الأدب . ولا ينكَر فضله في أنّه فهِم أنّه لا يمكن النهوض بالامبراطورية بدون النهضة الادبية . ومن هذه الوجهة من النظر ، فقد بدا عمله ، مهما كان محدوداً ، حاسماً في تاريخ الثقافة الغربية .

ولكي يتمّ الأمبراطور القيام بتلك النهضة الأدبية على الوجه الأحسن ، فقد اضطرّ الى الإستعانة بانكلترا . إذْ إليها ، كما سبق أن قلنا ، كانت قد التجأت بالفعل الآداب اللاتينية . والرجل الذي اليه يعود شرف إعادة الثقافة الى القارة هو ألكوين (٧٣٠ - ٨٠٦) .

ألكوينوس (الكْوين) :

نشأ ألْكوين في مدرسة يورك حيث كانت أفكار بيد الوقور ما تزال حية .

وفي يورك أيضاً علّم هو بدوره . وفي سنة ٧٩٣ ، وعقب عدّة اتصالات ، ضمّه اليه شارلمان نهائياً كمعلّم في مدرسة القصر ، وكمستشار . وفيها عدا « الرسائل » المهمة جداً في الغالب ، كتب ألكوين مطولات في « القواعد » ، و « الإملاء » ، و « الجدَل » ، ومؤلفاً كبيراً لاهوتياً عنوانه « في الإيمان المقدَّس ووحدة الثالوث » ، ومؤلفاً آخر عنوانه : De animae ratione ، سُمي فيها بعد : « السيكولوجيا الأولى في العصر الوسيطي (ب . جيير B. Geyer) . وقد كان لهذا الكتاب الأخير وحده هدفاً فلسفياً حقاً . ولكنه كتاب عارٍ عن أية أصالة : فهو منتقيات مختارة مكوَّنة من مقتطفاتٍ من الآباء ، وخصوصاً من أوغسطينس ومن كاسيانوس [كاسيان] .

يجب القول إنّ « عظَمة ألْكوين الحقّة تتعلّق بشخصه وبعمله التمديني والتحضّري أكثر مما تتعلق بكتُبه » (جيلسون) . لقد أراد بعث معبد الحكمة ، ذلك المعبد الذي ورد ذكره في سفر الأمثال (٩ : ١) : « بنَت الحكمة بيتها ، وأقامت أعمدته السبعة) . والأعمدة السبعة هي الفنون الحرة السبعة : القواعد النحوية ، البلاغة ، ثم الجدل (وتشكل هذه في مجموعها التعليم الثلاثي [تريفيوم]) ، ثم الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى (ومجموعها يشكّل التعليم الرباعي) . إلى هذا السباعي الذي كان معروفاً عند الفلاسفة الوثنيين ، تضاف بالنسبة الى المسيحيين ، عطايا الروح القدس السبع . وكان ألْكوين يكنّ للفلسفة أكبر قدرٍ من الإحترام ، فقد قال : « إذا كانت كلّ حكمةٍ شيئاً حسناً ، فالفلسفة حسَنة لأنّ الفلسفة هي الحكمة العليا » . ولكنه فهم الفلسفة على أنها معرفة موسوعية : لقد « سمّى الأقدمون الحكمة « فلسفةً » ، أي عِلم الأشياء الإنسانية والإشياء [الأمور] الإلَهية » .

ويبدو ، في الواقع ، أنّ الكوين كان يهتم بفنون الثلاثي (علم اللغة) أكثر من اهتمامه بفنون الرباعي (علم الأشياء) . وتلك ميزة بارزة في النهضة الأولى الكارولنجية ، إذْ هي تهدف على الأخصّ الى إصلاح النصوص المشوهة ، والى إقامة نصوص صحيحة . وبكلمة واحدة ، إنّ القضية قضيةُ نهضةٍ إصلاحية نحوية أكثر مما هي تجديد فلسفي بالمعنى الصحيح .

كانت الصعوبة الكبرى أمام هذا المشروع فقدان الكُتب . وسعى ألكوين

بكل الوسائل إلى الحصول عليها . ولّما كانت مكتبة يورْك مزودةً تماماً بالكَتب ، فقد طَلب الى شارلمان أن يعمل على استجلاب المخطوطات الضرورية منها الى فرنسا . ولهذه الغاية كتب له من ديره في سان مارتان دي تور : « إنّ جنّة عدَنٍ لن تعد باقية في يورك كجنّة مغلقةٍ وحسب ، بل سيُشاهَد في تورين في فرنسا نمو فرع من شجرة تلك الجنة . فليعبقْ إذنْ ريح الجنوب على حدائق اللّوار ، وسيتضوّعُ الجميع بأريجه » .

ونَفَخ الريحُ فعلا . وكانت أزهار الشِّعْر هي الأولى التي تفتحت . فحتى الكوين نفسه نظم أشعاراً لم تكن هي أيضاً أكثر أصالةً من بقية إنتاجه . ولكن هذه الحقبة أنجبت أديباً رقيقاً هو الإسباني تيودولْف (ت ٨٢١) ، الذي أصبح ، بفضل الحظوة الإمبراطورية ، أُسقف أورليان . ألَّف تيودولف ، وكان قارئاً كبيراً ومعجَباً بالشعراء ، قصائد لم تكن تخلو من قيمة . وهناك إحداها الـ «غلوريا لوس» Gloria laus نُظمت ليغنّيها الأولادُ في أحد الشعانين وما تزال مذكورةً في الكتب الليتورجية الرومية . وكان تيودولفْ ، مثل ألكْوين ، عضواً في الأكاديمية الملَكية ، وهي ندوة المتأدبين الذين كان شارلمان يحبّ أن يحيط نفسه بهم . وكان كل من أولئك الأكاديميين يحمل لقباً : فشارلمان هو داود ، وتيودولف هو بندار . لعبة عابثة ، ربّما يقال عن ذلك . هذا صحيح ما لم تكن تلك تخفي وراءها قصداً أعمق : فقد كان أنبياء اسرائيل يجلسون ، في هذه الأكاديمية الملكية المذكورة ، جنباً الى جنب مع شعراء اليونان .

واستمرّ بعد ذلك حبّ الشعراء وحبّ الشِّعر في أورليان حتى فترة طويلة بعد موت تيودولف . وسوف يقال ، في القرن الثاني عشر ، إذا كانت باريس مشتهرةً بالمنطق ، وساليرنو بالطب ، وبولونيا بالقوانين ، فإنّ أورليان هي بارْناسّ جديد .

وإذَن ، فقد كانت الإهتمامات الأدبية هي السائدة . إلاّ أنه مع ذلك كانت تنبلج هنا وهناك ومضات من الفكر الفلسفي . فكتَب فريديجيز / Frédégise(ت ٨٣٤) ، وهو تلميذ الكوين وخليفته في سان مارتان دي تور ، « رسالة في العدم والظلمات » يبزغ منها ، وذلك خلال مَشْبكة من التأملات النحوية ، فضول ميتافيريقي مرتبك بلا ريب ، ولكنه مع ذلك لا يخلو من فائدة . وكان على تلميذ آخر لِـ ألكوين هو : رابان مورRaban Maur (ت

٨٥٦) أن ينشر في ألمانيا التأثير الحضاري لمعلّمه ، وأن يستحقّ بعد ذلك التسمية الجميلة « معلّم جرمانيا » . إنّ مؤلفات رابان مور هي شروحات كتابية [للكتاب المقدس] ، وقصائد ، ومطوّل « في النفس » ، ومطوّل بعنوان « في تنشئة رجال الدين » ، ونوع من الموسوعة « حول طبيعة الكائنات » ، و« خصائص الكلمات » و « المعاني الصوفية للأشياء » .

بيد أنّ المسائل الكبرى التي تضطرب حولها العقول في ذلك الوقت ، وتلك التي تثير مناقشات حامية ، والتي يتحتّم إيجاد جواب لها ، لا بواسطة معاجم من الإستشهادات بل بالتزامات شخصية ، كانت مسائل من النوع اللاهوتي : فقد كانت تُعْنَى بصورة رئيسية بالسّر الأفْخارِسْتي وبالمقدّر على الناس . كانت مثل تلك المسائل تشغل سرفاتْ لو / Servat Loup (ت ٨٦٢) القسّ في فريبار /Ferrières الذي كان من أكبر المعجبين بالقدماء ؛ ثم باكاز راتبير /Paschase Ratbert (ت ٨٦٠) ، قسّ كورْبي ، ثم راتْران دي كورْبي / R. de Corbie (ت عقب ٨٦٨) ؛ ثم غودِسْكالك / Godescalc (ت بين ٨٦٦ و ٨٧٠) .

وتَستحقّ شخصية هذا الأخير أكثر من مجرد إشارة اليها ، فقد قُدِّم غودسكالك صغيراً جداً (سنة ٨٢٢) الى دير فولدا (Fulda) وتخرّج منه سنة ٨٢٩ . وشرع بعدها في التجوال : فحلّ على التوالي في كوربي ، وفي أوربي (أسقفية سواسون) ، وفي روما ، وفي ايطاليا الشمالية ، وفي بلاد البلقان . وحُكِم عليه ، سنة ٨٤٨ وسنة ٨٤٩ ، مرتين بالسجن وبالجلْد من أجل الأطروحات التي كان يُنادي بها حول المقدور . فقد سُجن سنة ٨٤٩ في دير هوتفيلير (قرب ريْمس) وبقي هناك حتى وفاته . أما العقيدة التي كان غودِسكالك يدعو إليها حول المقدور فهي « عقيدة أوغسطينيّ متطرّف: فالأشرار مقدور عليهم الموت ، والأطهار مقدَّرة لهم الحياة . وحرية الإختيار تقضي عليها الخطيئة ، ولم يشأ الله أن يخلّص جميع الناس ، بل المختارين فقط الذين من أجلهم وحدهم مات المسيح » (ج . جوليفيه) . وتدخل غودسكالك في النقاش حول الأفخارستية القائم بين راتران دي كورْبي مع باكاز راتبير ، فاتخذ موقفاً معادياً من هذا الأخير . وكما أشار الى ذلك ليبنتز في كتابه « ثيوديسيا » ، فقد نجح الراهب غودسكالك عن طريق عقيدته حول القضاء والقدر ، في أنّ يشوّش على

كل اللاهوتيين في زمنه . ولكنه بعمله ذاك اضطرهم أيضاً الى اتخاذ مواقف منه .
فناصره راتران ، ولو دي فريار ، وفلوروس دي ليون . وقام ضده رابان مور ،
وهنكمار دي ريمس ، ويوحنا سكوت أريجينا . وكان هذا الأخير أكثر من مُناظرٍ :
لقد كان فيلسوفاً كبيراً يستحق فكره الآن منا كل انتباه .

٢ ـ يوحنا سكوت ، الملقب أريجينا

جاء الكوين ، رائد النهضة الكارولنجية على الصعيدين الأدبي والنحوي ، من انكلترا . أما صانع النهضة الفلسفية ، يوحنا سكوت المسمّى أريجينا Erigène ، فقد جاء من ايرلندا . وحياة هذا المفّكر العبقري ، المعتبَر من أكبر المرهَفين وأكثر المتعمقين في تاريخ الفلسفة المسيحية ، غير معروفة على نحو جيد . فلا تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته معروفان بالضبط . لقد وصل ، حوالي سنة ٨٤٦ ـ ٨٤٧ ، الى بلاط الملك شارل الأقرع فعلّم هناك مادة الفنون الحرة . والى هذه الحقبة يعود حقاً كتابه « شرح حول مارتيانوس كابيلا » . . ووضع ، في سنة ٨٥١ ، ضد غودسكالك كتاباً سماه « في المقدور » لم يُرْضِ أحداً حتى ولا هنكمار دي ريمس ، الذي كان الكتاب قد وضِع بناء على طلبه . لكنّ الحدَث الحاسم في تاريخ يوحنا سكوت الفكري هو ترجمته (حوالي ٨٦٠ ـ ٨٦٢) لمؤلفات دنيس المنتحل . ثم تَرجم أيضاً كتابَيْ « القضايا المبهمة » و « المسائل الى تلاسيوم » ad Thalassium Quaestiones لمؤلّفهما مكسيم المعَرِّف ، وكذلك تَرجم « دي هوميني أو بيفكيو De hominis opificio لِـ غريغوار دي نيصا [النيصاوي] . تلك هي أهم المصادر اليونانية التي كان جان سكوت يحب الاعتراف منها . ولا شكّ في أنّ أوغسطين كان يحتل في ذهنه مكاناً مفضَّلاً ومرموقاً . ومع ذلك فقد كان يفضِّل اليونان على اللاتين « لأنّ اليونان نظروا إلى الأشياء بنفاذٍ أكبر وتكلّموا عنها

بوضوح أدق » . وعندما يَستشهد بالقديس أمبروسيوس [أمبرواز] ، فلكي يستخرج منه ما كان أمبروسيوس نفسه قد استعاره من أوريجين أو من فيلون .
وقد شرح جانْ سكوت كتاب « التراتيب السماوية » لصاحبه دنيس ، وشرح إنجيل القديس يوحنا . ولكن إنتاجه الرئيسي هو « في تقسيم الطبيعة » De di-visione Naturae (أو ، بحسب العنوان اليوناني ، بيري فوسيون Periphyseon) الذي كتَب مجلّداته الخمسة فيما بين سنة ٨٦٢ و٨٦٦. ففي تلك « الملحمة الواسعة الميتافيزيقية » ، كما يسميها إتْيان جيلسون ، تصدّى جان سكوت للمسائل الأكثر دقة ووعورة . فلنحاول أن نفهم كيف طرحها وكيف جهد من أجل حلها .

إن ما هو في صميم الفكرة « الأريجينية » هو الانسان أو ، بكلمة أفضل ، الطبيعة الإنسانية . ذلك أنّ جان سكوت لا يفتأ ينادي بكرامة تلك الطبيعة التي هي ، حتى في إصابتها بجذام الخطيئة ، تحتفظ في ذاتها بصورة الثالوث الإلهي . فمن أجل الانسان خلَق الله كل شيء . وباسترجاعه الموضوع القديم القائل بانّ الانسان عالَم صغير ، يقول سكوت إنّ كل العالَم المنظور قد خُلِقَ في الطبيعة الانسانية ، وإنّه فيها سوف يُبعث ، وبها أيضاً سيكون خلاصه . بل وليس العالم المنظور فقط وإنما الملائكة أنفسهم خلاصهم بالإنسان. وهكذا يبدو الكتاب « تقسيم الطبيعة » بمثابة مأساةٍ موضوعها خلاص الطبيعة الإنسانية .

ولكن خلاص الإنسان يتم بالمعرفة . وليس هذا بالتأكيد يعني أنّ جان سكوت عقلاني . إذْ سنرى فيما بعد ، وبالضبط ، أنّ عودة الأشياء الى مبادئها لا تنتهي في عمل معرفة بل باندماج في الله لكل طبيعة مخلوقة . إلاّ أنه ، من حيث وجهة نظر أخرى ، نجد أنّ العودة الى الفردوس المفقود ، أكل ثمرة شجرة الحياة ، هي تأمل كلمة الله . والجهل ، ذلك الجهل العميق والمستعصي ، هو وحده العذاب الأبدي .

ولكن لكي يعرف الإنسانُ الله ، يجب أن يتعلم معرفةَ ذاته . وإذا كان الأمر كذلك ، فعليه أن يعرف أنّ درب الخلاص تمرّ بالفلسفة ، وأنّ للفلسفة قيمةً دينية . لقد قال جان سكوت شارحاً أوغسطينس : « ليست الفلسفة الحقة إلا الدين الحق ، وبالمقابل فانّ الدين الحقّ ما هو إلا الفلسفة الحقّة » . من هذا

تتضح كلمة شهيرة من كتابه « شرح على مارتيانوس كابيلا » : « لا يدخُل أحدٌ السماء ، ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة » .

هل يمكن ، في مثل ذلك المنظور ، القول أيضاً إنّ الإيمان هو الذي يخلّص ؟ أجل ، بمعنىً ما ، لأنه « لا خلاص للنفوس المؤمنة إلا بالإيمان بالحقائق التي تقدَّم إليها . . . ، وبفهم (intelligere) الحقائق التي تؤمِن بها هذه النفوس » . ونحن واجدون هنا مثالاً أوغسطينيا لإيمان ساعٍ وراء العقل . فبدون الإيمان ، استطاع الأقدمون بناء فلسفة في الطبيعة صالحة ؛ ولكنهم كانوا يمشون على الرمل المتحرك لشبه الحقيقة أو ظاهر الحقّ . وبفضل الإيمان وضعَ المسيحيون قدَماً ثابتة على صخرة اليقين . ولكنّ وضع القدم شيء طفيف : إذْ يجب المشي والسير نحو النور . فليس الإيمان إلاّ فجراً ؛ وإن رؤية العَالم الآخر لَهي عز الظهر ؛ والإنتقال من هذا الى ذاك ، هو سير الشمس الصاعد ، في نفوسنا . تلك هي الفلسفة الحقة .

إنّ الوسيلة التي تمكّن من التقدم في هذا المسار نحو النور هو الجدل « أمّ الفنون » . وليس الجدل اختراعاً إنسانياً ، إنّه الفنّ الرّباني الذي سجّله الخالق في قلب الأشياء بالذات . وهو يتضمّن حركتين : الحركة الأولى (ديالكتيكي) تتجه من الواحد نحو المتعدد ، وتُرينا هذه كيف تنبثق كلّ الأجناس عن الوحدة العليا ، وكيف تنقسم الأجناس الى أنواعٍ ، والأنواع الى أفراد . أمّا الحركة الأخرى (أنالوطيقي) فتذهب من المتعدِّد الى الواحد : فتعود بالأفراد الى الأنواع ، وبالأنواع الى الأجناس ، وبالأجناس الى الوحدة . تلك هي وتيرة الفكر ، وتلك هي أيضاً وتيرة الدنيا : نُزول وانقسام من جهة ، إعادة صعود وإعادة تجمّعٍ من جهة أخرى . وهكذا فمن خلال الآباء اليونانيين ، وعلى الأخص دنيس ، وجد جان سكوت الموضوعَين الرئيسيينْ للفلسفات الأفلاطونية المحدثة : التصاعد والرجعة[1] . ولقد لعب سكوت على تلك الموضوعَة المحورية المزدوجة لعْباً ذا أصالة وخيالية يمتاز بهما رجل كبير المهارة .

وإحدى التقسيمات الأساسية للطبيعة هي التي نجدها في الأسطر الأولى من

---

(١) لا تحوي المطبعة حروفاً يونانية . لذا أهملنا إثبات المصطلحات اليونانية لعدة كلمات فرنسية في هذه الصفحة .

« تقسيم الطبيعة » والتي تتضمن الحدود الأربعة التالية :

١) الطبيعة التي تَخْلُق وليست مخلوقة (الله كعلة أولى لكل الأشياء) ؛

٢) الطبيعة المخلوقة والتي تَخْلُق (الأفكار الأولى ، العلل أو الأسباب الأولية لكل الأشياء) ؛

٣) الطبيعة المخلوقة والتي لا تَخْلُق (الكائنات الخاضعة للتوالد في المكان والزمان) .

٤) الطبيعة التي تَخْلُق وليست مخلوقة (الله من حيث هو غاية قصوى لكل الأشياء) .

وبعد التقسيم تجري إعادة التوحيد . فالحدّان الأول والأخير يدلّان ، إذا فكّرنا فيهما ، على واقعة (réalité) واحدة هي الله . ويمكن أن يُجمع الحدّان الثاني والثالث تحت تسمية مشتركةٍ هي المخلوق . ثم ، بفعل تقدّم جديد ديالكتيكي ، تعود تلك الثنائية التي بلغناها الى الوحدة : فالخالق والمخلوق لن يشكّلا بعد ذلك سوى واحد . « أفستنكر أنت أنّ الخالق والمخلوق هما شيء واحد ؟ » هكذا يسأل يوحنا سكوت تلميذه . ويجيب هذا أنه لمن السخرية إنكار ذلك . إنّ أمثال تلك التعابير ربما أوحت بالإعتقاد بأن سكوت أريجينا [أريجين] كان ينادي بالحلولية . وسيتوجب علينا العودة الى هذه النقطة .

فلنحاول أن نرى الآن كيف يُحشر الانسان في تلك الحركة المزدوجة الهبوط والصعود . إذْ أنه ، مرةً اخرى ، هو المعنيّ بالأمر . في البداية (بداية هي خارج الزمن وقوانينه) ، خُلِق الانسان في كلمة (Verbe) الله التي فيها العلل الأولى لكل الأشياء . وليس الفردوس الأرضيّ مكاناً ، بل إنه الطبيعة الإنسانية عينها كما هي موجودة في صفائها داخل الفكر الإلٓهي . ثم إنّ خطيئة آدم هي خطيئة كبرياء ، وهذه الخطيئة كانت نتيجتها قِسمة الانسان الى أنثى وذكَر . ولم يجهل يوحنا سكوت أنّ غالبية الآباء ، نظراً لحرصهم على عدم زعزعة إيمان الناس البسطاء ، تكلّموا وكأنّ الجنة الأرضية والثمرة المحرَّمة والحيّة قد وجدت فعلاً وبالعيان . أما هو فانه لا يتردد في إعطاء قصة الاغواء والسقوط معنى غير زمني .

ومن جهة أخرى ، لم تُمْحِ الخطيئةُ تماماً من الطبيعة البشرية الشبه مع الله . فذلك الشبه يَبرز بصورة رئيسية في النفس ، لأنّ النفس البشرية هي على صورة

الثالوث الأقدس . ففي قمتها يوجد الفكر (نوسْ) المدعو للتأمل ، في إنجذابٍ لا يُدْرَك ، تأمُّلِ الله نفسه . وفي المرتبة الثانية يوجد العقل (لوغوس) الذي يصل إلى العلل الأولية . وأخيراً ، في المرتبة الثالثة ، توجد قوة يسميها جان سكوت الذاكرة تارة والحس الداخلي تارةً أخرى ، ذات وظيفة هي معرفة آثار تلك العلل الأولية ، (تجدر الملاحظة الى أن الفكر (نوس) والعقل (الكلمة) لا يَعرفان في ذاتهما الله والأسباب الأولية ، بل يقتصِر إدراكهما على تمظهُرات ذلك أو « التجلّيات » . . . / Théophanies) . وفي هذا الثالوث من قوى المعرفة ، تكون العلاقات ، هي أيضاً ، على صورة تلك التي توجَد في الثالوث الخالق . وهذا لأن « الفكر يولِّد ، من ذاته وفي ذاته ، العقل » ، ويصدرُ الحس الداخلي عن الفكر بواسطة العقل . وذلك الثالوث الذي هو النفس البشرية هو أيضاً ، بمعنى من المعاني ، خالِق ؛ لأن النفس هي التي تخلق بذاتها جسدها الخاص بها . والخلاصة ، « ان النفس صورة الله ، والجسد صورة النفس » .

ومع الجسد ، يتمّ الوصول الى الحدّ النهائي في عملية النزول . ومن الجسد بالذات ، من هذه النقطة ، ستنطلِق حركة العودة . وبشكل من الأشكال ، شكلٍ هو واقعي ، تمّت سابقاً عودة الانسان الى مبدئه في المسيح . فالكلمة المتجسِّدة ، في الواقع ، عندما تَبَنَّت الطبيعة البشرية بكاملها ، فانها أنقذت تلك الطبيعة بكاملها : لقد حقّقت الكلمة ، في نفسها ، النموذج الأصلي للعودة الشاملة .

وفي نهاية الأزمان ، ستتبع البشرية الطريق المرسوم لها ، من قِبَلِ الكلمة . وستكون مراحل الصعود ، بالاتجاه المعاكس ، هي مراحل النزول ذاتها . وعقب الموت والبعث ، يصبح الجسد البشريُّ روحاً خالصاً . ثم ، وبعد أن تصبح الطبيعة البشرية روحاً خالصاً ، تعود الى أسبابها الأولية . وفي النهاية ، ترجع بكاملها الى خالقها . وكما يصبح الفضاءُ نوراً كذلك يصبح الله ، كما تقول الكتب المقدسة ، كل شيء في كل الأشياء . .وهنا تُطرح مشكلة ، ذات خطورة استثنائية ، هي مشكلة العقوبات الأبدية : كيف يُفتَرض وجود الجحيم بغير أن يتعرض للخطر الماحق الإعتقاد بانتصارٍ كامل للخير على الشر ؟ في هذا الموضوع ، استعمل جان سكوت كل موهبته كمفسرٍ وكل رهافته كجدلي . والحلّ الذي يقترح شاقّ وقليل الإقناع ولكنه ،كما قال م .ت .غريغوري ،« المحاولة

الأوجَه لإدخال العلم الأُخْروي المسيحي في حَرَم الميتافيزيقا الأفلاطونية ، ذاك العلم الذي صرحت عنه « أعمال الرسل » (١٧ : ٣٠ ـ ٣٢) بأنه « أكثر الأمور إثارةً للريبة والإنكار من قِبَلِ الحكمة اليونانية » .

قلنا إنّ جان سكوت يبدو أحياناً وكأنه يتكلم لغة الحلولية . ولكنه يمجِّد أيضاً التسامي الإلٓهي . قد يقال إنّ في هذا تناقضاً ؟ نعم ، إذا أردنا تطبيق قواعد المنطق الكلاسيكي على فكر كلّ همه أن نتجاوز تلك القواعد . ويتوجّب القول ، في هذه الحالة ، إنّ كل إنتاج أريجين هو بؤرة تناقضات . ولكي نفهمه ، مع ذلك ، فيجب أن لا يغرب عن البال أنّ جان سكوت يتكلم كديالكتيكي [جدلي] . وعليه فنحن نعرف أنه بحسب « الفترة » الجدَلية تختلف النتائج . فاذا كنا في فترة « النزول » فانّ الله والمخلوقات يبدوان كَ « مقسومَيْن » ومتباعدَين أحدهما عن الآخر تباعداً لا نهائياً . وإذا وُجدنا في لحظة « الصعود » فانّ الله ومخلوقه لن يكونا إلاّ شيئاً واحداً . أمّا الفكر الذي يُجري بآنٍ واحد الهبوط والصعود ، الذي يشمُل بنظرةٍ واحدة الإنقسام والوحدة ، فانّ كل تناقض يزول عند ذلك الفكر .

كما يجب أيضاً أخذ تلك السيرورة الجدلية بالحسبان لكي يمكن الحكْم بعدلٍ على التركيب الأدبي لكتاب « تقسيم الطبيعة » . فالديكارتي يرى أنّ لا شيء يعدل ذلك المؤلَّف فوضى . ولكن « تقسيم الطبيعة » لا يستقيم أبداً مع قواعد التقسيم التي ينادى بها المنطق الصوري . إنّ فكر جان سكوت تطوّرَ بشكلٍ حلزوني ، إذا أمكن القول . وباستعادة صورة دنيسية نقول إنّ فكرة جان سكوت تتبَّع مساراً مروحياً . وصورة الحركة المروحية هي ، في الواقع ، تلك التي تمثّل مسعى الفكر الإنساني بحسب ما يسمح به وضعنا الحاضر . ولا شكّ في أنّ فكراً محضاً قد يستطيع أن يتحرَّك بدون توقفِ حركةٍ دائرية تامة ـ هي حركة التأمل المحض ـ حول المبدأ الإلٓهي للأشياء . ولكنّ تلك الحركة ، بالنسبة الينا ، يجب أن تمتزج بحركة النزول والصعود التي يفرضها الجدل . وحصيلة الاثنين هي ، بالضبط ، ما يسمّيه المهندسيون المروحة . وتساعد المقارنة هنا على زيادة الفهم : فلنفترض برجاً إسطوانياً شفافاً تماماً ومزوّداً بسلم لولبي ، وأنّ زائراً ما يصعد ويهبط على ذلك السلّم . عند كل دورة جديدة ، يكتشف الزائر عند قدميه نفس الأشياء بالرغم من أنّ الأفق والأبعاد تكون في كل مرة قد تغيرت . فالزائر

هذا ينظر الى نفس الأهداف ولكنه لا يرى أبداً نفس المنظر . وما يحصل لزائر برجنا الخيالي ، يحصل تماماً لقارىء « تقسيم الطبيعة » . فعند كل منعطف من ذاك المؤلف الضخم يجد نفس الأفكار ، ولكن في مظهر متغير باستمرار . وكل مظهر من تلك المظاهر هو رؤيةٌ للعالم ـ يقول جان سكوت « نظرية » ـ مختلفة . وعدد تلك الرؤى للعالم ، أو تلك « النظريات » ، لا متناهٍ ؛ كما هي بدورها لا متناهيةُ الغنى تلك الواقعة (réalité) التي تودّ هذه الرؤى أن تُفصِح عنها . ذلك لأنه لا يوجد سوى حقيقة واقعية واحدة ينبغي معرفتها ، ذلك هو الله بالذات .

يظهَر الله فينا بشكلَيْن : في الأشياء المنظورة التي هي تجلّياته ، وفي الكتب المقدسة التي هي كلامه . وإذا تدبّرنا الأشياء المنظورة فسوف نجد فيها عدداً لا يحصى من « النظريات » . ولنتفحّصْ الكتابات المقدسة فسنكتشف فيها عدداً لا متناهياً من المعاني المخفية . وأيّ من تلك المعاني ، إذا استقام لنا تماماً ، لا يهشّم المعاني الأخرى . كما أنّ أياً من تلك « النظريات » إذا كان مستقيماً لا يناقض نظرية أخرى .

تشبه الكتاباتُ المقدسة ريشة الطاووس التي هي ، في النقطة الواحدة ، متغيرة اللألاء والألوان الدقيقة الى حدّ غير متناهٍ .فالكتاب المقدّس متاهة ، وآلاف منحنياته تهدف لا الى جعلنا نضلّ ، بل لتحفيز حَمِيّتنا من أجل البحث عن الحقيقة . وها هو أيضاً تشبيه مستعار من أشياء البحر المألوفة بدون شكّ لدى ذاك الإيرلندي : « فلنرفَعْ الشراع ولْنبحِرْ . فالعقل يدفعنا للإسراع في ذلك . . . ، دون أن تُخيفه تهديداتُ بخطر الموج ؛ فلا الدوّامات ولا الخلجان ولا النتوءات ترعبه . ومن الأفضل له بذل جهوده في المياه المجهولة من المحيط الرباني بدلا من الإستراحة الكسولة في مياه هادئة منبسطة حيث لا يتاح له أن يُظهِر اقتدار سلطانه » . ذاك هو تماماً يوحنا سكوت مصوَّراً بيده ، على الحي : إنّ المخاطرة من مرائه .

وهناك مفكّرون مسيحيون آخرون ، إبّان العصر الوسيطي وفي أزمنة أخرى ، يفهمون الفلسفة على أنها كاتدرائية رائعة ، أصلها ثابت في الأرض يجد فيها الشعب المؤمن ملاذاً أميناً من النوازل الآتية من الخارج . وبالنسبة الى أريجينا ، فان التفلسف إبْحارٌ في بحر هائج ، أو هو المخاطرة بالفكر على ذرى

عاتية يكتشف المرء عندها فجأة أنّ الحضيض قائم عند قدميه .

تُضمِّخ إنتاج جان سكوت نسمةٌ دينية قوية إذْ يقول : « إنزعْ مني المسيح فلن يبقى لي شيء بعد ذلك » . فالمسيح هو المصباح الموضوع في مشكاة الكنيسة . ونوره لا يضيء فقط عالَمَيّ الخلْق والكتاب المقدس ، إنه ينير أيضاً قلب الانسان ؛ والفكر كالعقل مشتقان هما من سنائه . وبهذا نتجاوز الصراع بين العقل وسلطة الوحي ، لأنّ النور نفسه يلمَع في الواحد وفي الآخر . لم يبقَ الجدلُ وحده هنا هو الذي يتيح السموّ فوق المحْرَجة . فالكلمة المتجسِّدة الذي يوفّق في أقنومه بين الالوهية والانسانية يوفق أيضاً بين العقل والإيمان .

٣ ـ نظرات سريعة على قرنٍ ونصف من التاريخ

يبدو أنّ تاريخ الفلسفة بعد أن أنجَب واحداً مِثل سكوت أريجينا تاق الى الإستراحة . أمّا المؤرخ الذي كان يتسلّق هنا ذرى « تقسيم الطبيعة » فلن يستاء من أن يجد نفسه فجأة في السهل . فجان سكوت ، بالواقع ، يبدو في عصره كالمعزول ، إذْ لم يُعرف له أيّ تلميذ جدير به حقاً . وهذا لا يعني أنّ تأثيره كان معدوماً ، فقد شوهِدت آثار منه في عدّة أماكن كان أوضحها ماثلاً في المدرسة الرهبانية في أوكسير . والاسمان البارزان في تلك المدرسة هما اسما : هريك وريمي .

هريك دوكسير [من أوكسيرا ، ألْـ أوكسيري] (٨٤١ ـ ٨٧٦) :

درس في أوكْسيرّ ، وفي فريير ، وفي لاوُنْ . وفي هذه المدينة الأخيرة وتحت قيادة الايرلندي إيليا ، جرى بلا شكّ تعمقه في الأريجينية . فبعد أن انصرف هريك في سواسّون إلى دراسة اللاهوت ، عاد الى أوكسير لكي يعلّم فيها بدوره أيضاً . ترك كتاباً هو « حياة القديس جرمان » وضِع شِعراً ، وكتاب تعليقات « على المقولات » الذي وضعه أوغسطين المنتحَل ، وعلى « إيساغوجيا » [« المدخل »] فرفوريس ، وعلى كتاب « العبارة » لارسطو . واذا كان التأثير الأريجيني بارزاً في الكثير من تلك النصوص ، فقد خال البعض أنه اكتشف ، في

مظانّ أخرى منها ، مذاقاً يعود للمذهب الإسباني . ويشقّ علينا ، بالطبع ، أن نفهم كيف تستطيع أهواء هي متضاربة ، التعايش داخل الانتاج الواحد ذاته . لكن مثل هذا الامر ليس أمراً إدّاً عند الشرح . فذاك المعلّم الوسيطي ، الذي كان نحوياً أولاً ، ألفى نفسه تجاه سلطات متباينة ، غالباً ما كان لكل منها نفس الإعتبار عنده ، لم يشعر بأنّ له الحق لا الإختيار ولا في التوفيق فيما بينها .

ريمي دوكسير (٨٤١ - ٩٠٨) :

كان تلميذ هريك . علّم على التوالي في أوكسير ، وفي ريمس ، وباريس . وكان ريمي ، هو أيضاً ، شارحاً . وبهذا فرض نفسه على عصره ، وبتلك الصفة عرفته الأجيال التالية . تُذكَر له شروحات على « سِفْر التكوين » ، وعلى « المزامير » ، وعلى النحوِيّين اللاتينيَّيْن (دوناتْ ، بريسيان) ، وحول الشّعراء (تيرانْسْ ، جوفينال ، بْرودانسْ ، سيدوليوس) ، وحول « العزاء » لبويسيوس ، وحول « الأعراس » لمارتيانوس كابلّا . وكان الكثير من هذه الشروحات ، بالنسبة الى الشارحين اللاحقين ، مُدَّخراً ينهلون منه معلوماتهم اللغوية والميثولوجية . ولا عجب في ذلك مطلقاً . فتأويل نص هو ، في الغالب ، إعادة كتابة التأويلات السابقة . ويُفهم من ذلك أنّه كان لشرح ريمي ، إبّان فترة طويلة ، صولة . فحتى إبّان القرن الثاني عشر ظل غيّيوم دي كونْشْ يكتب تعليقات مستخدِماً ريمي . . .

لم يكن ريمي نفسه قطْعاً بدايةً مطلقة ، فكما قال مؤرخ سكوت أريجينا ، دوم كابوينس ، « إنّه لبفضل ملاحظات جان سكوت استطاع ريمي أن يشرح مارتيانوس » . وقد توصّل السيد هوبرت سيلفستر الى نفس الإستنتاجات فيما خصّ شرْح كتاب « العزاء » لبويسيوس . ومن يدري ما إذا كان أريجينا نفسه لم يرث آثاراً أكثر بعداً ، هو أيضاً ؟ ومهما يكن من أمر فان ريمي استحق أن يَتَسنَّم مكاناً في التاريخ الفلسفي . لا شك في أنّ مقامه كمفسِّر هو دور متواضع . فالمؤلَّفات التي شرحها ليست ، بالمعنى الصحيح ، الأهمّ في الفلسفة القديمة . لكنها كانت المؤلفات التي كان يمكن الوصول اليها يومئذ . ومن أراد قراءتها بانتباهٍ يتعجّب مما يجد فيها من ثروات وفيرة . ولهذا يجب أن لا تُغمط قيمةُ عمل أولئك الشراح - الذين كانوا أساتذة أمناء وشرفاء ، ومُملّين أيضاً - والذين بفضلهم استمر

حبّ الآداب القديمة وقراءة الكاتبين اللاكهنوتيين في أوقاتٍ عصبية .

ويبدو ، بالرغم من كل شيء ، القرن العاشر كعصر مظلم الى حد ما في تاريخ الآداب وفي تاريخ الفلسفة . وهذه نقطة يتفق حولها المؤرخون عموماً ، حتى ولو أنهم أشاروا الى أنّ الظلام المسيطر على عصر من العصور يمكن أن يعزى في جزء منه الى فقدان الوثائق . ومع ذلك فإنّ بعض الأسماء الكبرى تفرض نفسها على انتباهنا ، وفي مستهلّها اسم : أبّون دي فلوري Abbon de Fleury (ت ١٠٠٤) . كان أبّون راهباً في كلوني ، أقام أولاً في دير رمسي شمالي كمبريدج من سنة٩٨٦ الى سنة ٩٨٨ . ثم تولى فيها بعد إدارة المدرسة الرهبانية في فلوري ـ سورْ ـ لْوار (سان ـ بنوا ـ سور ـ لوار) ، واهتم بالنحو ، ثم بالحساب الكَنسي للأعياد ، ثم بالحساب ، وبعلم الفلك ، وباختصار ، بكل ما كان يَهم في السابق معلّمي العصر الكارولِنْجي . وربما كمنت أصالته في أنه كان واحداً من الأوائل الذين دَرسوا مطوّلاتِ بويسيوس في القياس المنطقي .

والوجه الأكثر إثارة للفضول والأشد جاذبية في القرن العاشر هو من غير شكّ وجه جربرت دورياك G. d'Aurillac (ت ١٠٠٣) . درس جربرت أولا في دير أورياك الذي كان مُصْلِحه ، أودون دي كلوني ، تلميذاً سابقاً لريمي دوكسير . قام برحلةٍ الى أسبانيا للإطلاع على العلوم العربية . وفي سنة ٩٧٢ علّم في ريمس ، وأصبح في سنة ٩٨٢ رئيس دير بوبيو ، ثم في سنة ٩٩٢ أصبح مطران ريمس ، وفي سنة ٩٩٨ بطريرك رافينا (Ravenne) . وفي السنة التالية انتُخب حبْراً أعظم باسم البابا سيلفستر الثاني .

أحبّ جربرت الكُتّاب الكلاسيكيين ، فقد كان فيرجيل وترانس وجوفينال وهوراس ولوكِنْ مألوفين لديه . ويقول عنه المؤرخ ريشير إنه كان يهتم بمسائل المنطق . يضاف الى ذلك أنه ألّف كتاباً سماه : De rationali et ratione uti ، من أجل حل مسألة أثارها نصّ موجود في « إيساغوجيا » لِـ فرفوريوس . وكان له مذاق حار للرياضيات : وكتابه « الهندسة » و « كتاب الاسطرلاب » ينمان عن تأثره بالعلم العربي . وفضوله هذا تجاه مجالاتٍ علمية لم يمارسها معاصروه عموماً بنفس الهوى أثارت حوله شُبْهات السحر . وفي الواقع ، فقد كان جربرت رجلا عالي الثقافة ، هاوياً للمخطوطات وبحيث أنّه لم يتردد بمبادلة « كرة تمثل النظام الشمسي » بنسخة عن كتاب الأشيلّيد (Achilléide) لِـ أستاس .

كان مثاله الأعلى هو المثال الانساني عند شيشرون أو عند كنتيليان : « الى جانب اهتمامي بأن أعيش جيداً ، يقول عن نفسه ، كنت أهتم دائماً بأن أُحسِن القول » . ولكنّه كان أيضاً رجل عمل ، وسياسياً مرهَفاً وحصيناً ، تحسب له الملكية الكابيتّانية حساباً كما كان الامبراطور أوتون الثالث صديقه . وفي ابن الشعب هذا ، الذي أصبح حبراً أعظم ، تعايشت ممارسة السلطة ومزاولة الفلسفة بانسجام تام . كتب يقول : « لا شكّ في أنّ العيش بخير أهم من حُسْن القول ، وبالنسبة الى المتحرّرين من أعباء الحكم يُعتبَر أحد الأمرين كافياً بدون الآخر ؛ أمّا بالنسبة الينا ، نحن الذين نهتم بالشؤون العامة ، فانّ الأمرين معاً ضروريان » .

كان أحد أشهر تلاميذ جربرت هو فولْبير دي شارْتر /Fulbert de chartres . وُلد فولبير فيما بين السنوات ٩٦٠ - ٩٧٠ ، في إيطاليا ، حسب رأي البعض ؛ وفي بيكارديا حسب الآخرين . وبعد أن درسَ في ريمس بإشراف جربرت انتقل الى شارتر حوالي سنة ٩٩٠ ، حيث استلم ، تحت لقب عميد ، إدارة مدارس الكاتدرائية . وفي سنة ١٠٠٦ ، رُفِّع الى منصب مطران شارتر . وتولى سنة ١٠٢٠ إعادة بناء الكاتدرائية التي هدمها الحريق . توفى في ١٠ نيسان سنة ١٠٢٨ . يتحدث معاصرو فولبير عنه كما عن فيلسوف من الطراز الرفيع . ولكن « الفلسفة » كانت تعني يومئذ معارف موسوعية . وكان على مطران شارتر ، بين الفينة والفينة ، أن يسوّي مشكلة لاهوتية ، أو يحل مسألة هندسية ، أو يرسِل رسالةً إدارية ، أو يحرر موعظة ، أو أن يركّب معادلة دواء صيدلاني . وكان فولبير مولَعاً أيضاً بالشعر والغناء : فمن مدرسته خرجت عدّة قطعٍ موسيقية قُيِّض لها فوز مديد . وبفضل فولبير عَرفت مدارس شارتر ، التي سوف تبلغ أوجها في القرن التالي ، منذ القرن الحادي عشر ، شهرة تُحْسَد عليها : « ذلك أنّ الرجال المثقّفين في هذا العصر كانوا جميعهم تقريباً تلاميذ فولبير » ، على حد ما يقول أوردريك فيتال(O. Vital) بحماس بَيِّن . وعلى كل حال فلم يكن باستطاعة الذين تتلمذوا على يديه أن ينسوه ، ودليل على ذلك قول أدلمان دي ليَاج (A. de Liège) مشيراً الى الزمن الماضي « في أكاديمية شارتر وتحت قيادة سقراطنا المبجّل » .

سار بنا فولبير الى عتبة القرن الحادي عشر . وقبل أن نلجها يتوجّب علينا

أن نذكُر بعض الأسماء التي تهمّ تاريخ الثقافة . هناك هْروتْسْفيتا (Hrotsvita) ، وهو راهب في غاندرشَيْم (Gandersheim) كتب كوميدياتٍ نثريةٍ « على طريقة تيرانس » . ثم غونزو دي نوفار في كتابه « رسالة الى رهبان دي ريشينو » ، المكتوبة سنة ٩٦٥ ، الذي يمكنه أن يفتخر بانه جلب من إيطاليا حوالي مائة مؤلَّفٍ ، منها الترجمة اللاتينية لِـ « طيماوُسْ » . ثم هناك أدالبولد دوتْرخْت (ت ١٠٢٦) ، نوتكر لابيو N. Labeo (ث ١٠٢٦)؛ وهذان شرحا « العزاء » لبويسيوس وفق طريقة ريمي دوكسير .

واذن فتذوّق الثقافة ، وحبّ العلوم الدنيوية ، لم يُقصِّرا عن البروز في القرن الحادي عشر . وسنراهما يزدادان بروزاً كلما تقدمنا عبر القرن الحادي عشر . ولكن قامت ، في الوقت نفسه ، أصوات مناوئة لتحذّر الرهبان من مغبة الإستسلام المفرِط للفنون الحرة . هنا يُذكَر القديس بيار دامْيان (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢) على أنه ، عموماً ، النموذج الذي يُجسِّد مِثْل تلك الرّدّة . والواقع أنّ بيار دامْيان هاجم خصوصاً أنصاف العلماء ، ولا يأخذ عليهم معاناتهم النحو والجدل ، بل عدم استعمالهما كما يجب وتَذرّعهم تذرعاً أحمق بتلك العلوم التي لا يحسنونها للتدخل في العِلم المقدّس الذي يجهلون قوانينه الخاصة .

ويجب أن لا تغطّي الحملات العنيفة صوت الحق فيها : فقد كان بيار داميان كاتباً كبيراً ، إذْ عرفَ « عدوّ الجدل » ـ هكذا سماه باقتضاب المؤرخون ـ كيف يبدو أحياناً جدلياً مرهَفاً . كما نجد في الطرف المناقض تماماً برانجه دي تور (ت ١٠٨٨) ، تلميذ فولبير ، الذي وضع موضع البحث وجود المسيح في القربان المقدس [السر الافخارستي] وذلك عندما أراد استعمال الجدل ، دونما رادعٍ ولا وازع عند عرض حقائق الإيمان .

لكن المواقف لم تكن دائماً بمثل هذا الوضع الحاسم . ذلك أنّ مانيغولد لوتنباخ في « كُتَيِّب ضد وولفلم دي كولونيا » ، والمكتوب في حوالي سنة ١٠٨٠ ، يفضح الأخطار التي يتعرض لها المسيحي عندما يقرأ ماكْروب وأفلاطون . ولم يكن مانيغولد منكِراً لروعة ذينك الكاتبَين ، فهو يعرف عمّن يحكي ويعرف أيضاً ، عندما يريد ، كيف يتكلم عنهما بلباقة . ثم إنّ لانفران دو بيك Lanfranc du Bec (١٠٠٥ ـ ١٠٨٩) ، من جهته ، ومع أخذه على بيرانجه استعمال

الجدل بالشكل الذي فعله هذا ، فإنه لا يقلّ عنه اعترافاً بأنّ حُسْنَ استعمال الجدل يمكن أن يكون له فوائد جمّة . وعلى هذا النهج التوفيقي سار على آثار لانفران وتخطاه تلميذ له موهب هو القديس أَنْسِلْم [أنسيلموس] .

٤ ـ القديس أَنْسِلْمْ

وُلد سنة ١٠٣٣ في الـ « بْييمونْت » Piémont ، وتلقّى تعليمه الأوّلي على يد الرهبان البندكتيين في آوسْتْ Aoste حيث اجتذبته إلى ذلك الدير شهرة مواطنه لانفران ، قسيس بيك . ثم أصبح فيه راهباً سنة ١٠٦٠ ، وقام هناك بوظائف مفتّش مدارس الرهبنة . دُعي مرتين ليخلف لانفران : الأولى في سنة ١٠٧٨ يوم كان قسيس بيك ، والثانية سنة ١٠٩٣ يوم كان أسقف كانتربري . توفي في مدينته الأسقفية سنة ١١٠٩ . أهم المؤلفات التي أنجزها أنْسِلْم في بيك هي : مونولوجيون ، بْروسلوجيون /Proslogion (مع تكملته : كتاب الدفاع التقريظي / Liber Apologeticus) ، « في الحقيقة » ، « في الحرية المطلقة»، « في قضية الشيطان » / De diaboli casu / ، « في النحو » [دي غراماّتيكو] . وعندما أصبح بطريركاً كتَب ، من جملة ما كتب ، « لماذا الله انسان » /-Cur De us homo / ، و« في العهد » / De Concordia .

كان المثال الأعلى اللاهوتي لأنسلم هو ما سبق أن ألفيناه خلال هذا التاريخ والذي يَستند إلى أوغسطينس . لكن أنسلم بتبنّيه الرُّسَيمةَ الأوغسطينية وَسمَها حكماً بطابع عبقريته : « انا لا احاول أن أفهم لأؤمن ، قال أنسلم ، فانا أؤمن [أعتقد] لكي أفهم . لأنّي أؤمِن أيضاً أني لن أستطيع الفهم إذا لم أكن أؤمن » . وليس الإيمان عنده نُبلاً كسولاً ، انه مجتهد ونشيط . إنه « الإيمان ساعياً وراء

العقل» Fides quaerens intellectum ، فذلك هو العنوان الأول لكتابه « بروسْلوجيون » . وهكذا حلّ أنسلم ، لحساب نفسه ، المسألة التي كان ينقسم حولها الجدَليون وأخصامهم . ولذا اندمج الجدل في البحث اللاهوتي . وعَمَل العقلِ يكون الإقتراب من الخلاصِ : فكلما تقدم العقل في ادراك الإيمان ، اقترب أكثر فأكثر من رؤية العالَم الآخر .

ولكنّ الإيمان ، وهو نقطة انطلاق البحث ، ليس هو التماسك الجافّ لقوى المعرفة ؛ إنه مُشرب تماماً بالوجدانيات : « أنا أرغب في أن يبلغ فكري ، بشكل من الأشكال ، الحقيقةَ التي يؤمن بها قلبي ويحبها » . وليست نهاية ذلك البحث هي فقط اكتساب معرفةٍ أكبر ، بل أنها تأملٌ إعجابي ينضح حباً . يقول انسلم : « أيها السيّد ، اجعلني أغمس بالمحبة ما أتذوقه بالمعرفة » . وتجري الأمور إذن كما لو أنّ قسيس دو بيك قد أراد التوفيق ، بتوليفةٍ أصيلة ومبتكرة ، بين الدرس والصلاة ، بين العقل والإيمان ، بين الفكر والمحبة . وتحتفظ تلك التوليفة بشـذا اليوتقة التي انصهرت فيها : إنها المدرسة الديرية . ففي مؤلفات أنسلم ، وحتى في تلك التي يغلب فيها طابع الجدل ، يخيل دائماً سماع بعض أصداء الترانيم وراء قعقعة البراهين والحجج .

عُرِّف الـ « مونولوجيون » ، المكتوب سنة١٠٧٦ ، بأنه كما قدمه مؤلفه وحسب ترجمة ب . فينيو : « مثال على التأمل حول عقلانية الإيمان » . ففيه قدّم أنسِلم رجلاً يفتّش عن الحق بالتفكير العقلي والنقاش مع الذات . وهو يهدف ، دونما لجوء إلى الأسفار المقدسة بل بقوة « الأسباب الضرورية » وحدها ، إلى إقرار الحقائق الكبرى التي يُنادي بها المسيحيون عن أنّ الله « واحد وثالوث » . والحجج المقدَّمة من أنسلم هي من وحي أوغسطينس ، وهي« تمثل واحداً من الجهود الأكثر صرامة في الفكر المسيحي المفتش لنفسه عن يقينياته الأولى » (أ . فوريسْتْ) .

وما قرره الـ «مونولوجيون » بواسطة « تسلسلٍ من الحجج المتعددة » فانّ كتاب الـ « بروسْلوجيون » (المكتوب حوالي ١٠٧٧ ـ ١٠٧٨) يجهد لاقراره بحجة واحدة . هذه الحجة ، الشهيرة في تاريخ الفلسفة ، سُمِّيت بغير دقة تامة : « الحجة الوجودية » [البرهان الاونتولوجي] .

وقد استعادها ، على التوالي ، ديكارت ولَيبنتز وهيغيل ؛ ولكن بعد

إخضاعها لمقتضيات مذاهبهم الخاصة . ولفهم برهان أنسلم ، يجب أن نقرأه عنده أولا . فنقطة الإنطلاق هي مقطع من المزمور (١٣ : ١) : « قال الجاهل في قلبه : ليس إلٰه » . ولو عَرف ، الذي يتكلم هكذا ، معنى كلامه لفهم مدلول كلمة « الله » . ولا غرو ، فانّ معنى تلك الكلمة ، بالنسبة إلى انسلم ، واضح وهو : أنّ الله هو الكائن الذي لا يمكن تصور كائنٍ أكبر منه .

والجاهل يدرِك ذلك . إلا أنّ ما يدرِكه هو بالضرورة قائم في ذهنه (حتى ولو لم يعِ ذلك في الوقت الراهن آنذاك) . فالجاهل الذي يجحَد الله مضطر ، بالرغم من ذلك ، إلى الاعتراف بأنّ : « الكائن الذي لا يمكن تصور شيء أكبر منه » يوجد على الأقل في ذهنه . فهل يمكن القول إنّه موجود فقط في الذهن وغير موجود في الواقع ؟ كلا ، يجيب أنسلم . فالواقع انه ، في تلك الحالة ، قد يمكن التفكير في كائنٍ آخر له كل صفات الكمال الموجودة في الأول . ويزيد عن الأول صفة هي أنه موجود في الواقع . وهكذا سيوجد كائن أكبر من ذلك الذي قيل عنه إنه كائن « لا نستطيع تصور كائن أكبر منه » : وهذا أمر محال . وفي النتيجة ، فإن « الكائن الذي لا يمكن تصور أكبر منه » موجود في الفكر وموجود في الواقع . ذاك الكائن هو الله . ويتساءل انسلم « لماذا اذن يقول الجاهل في نفسه : لا يوجد إلٰه ؟ أو ليس ذاك إلا لأنه أحمق وجاهل ؟» .

وكضربة الصّنْج ، فانّ آية المزمور التي أعطت إشارة الإنطلاق سُمِعت عند النهاية . وهذا الأسلوب مألوف لدى المؤلفين الديريين . ذلك أنّ الموعظة الدينية ، والصلاة ، تقومان على التعلق بمقطع من الكتاب المقدس يقلَّب على سائر أوجهه ، ويُطرق كما يُفعل بسبيكة الذهب ، على سندان الرغبة ، لكي يُستخرج منه كل ثرائه . وهكذا يتسع برهان القديس أنسلم إذن نظير اتساع ونمو تأملات ورِعَة . وينتهي بتسبيحات : « الحمد لك أيها السيد الطيب ، الحمد لك . لأن ما سبق لي أن آمنت به بفضل عطائك أدركه الآن ، بعد أن استنرتُ بضيائك . وإني أدركه جيداً إلى درجة أني لو شئت أن لا أؤمن بأنك موجود ، لما استطعت ان أدرك ذلك » .

وقام أول خصم للحجة الواردة في « بروسلوجيون » راهب يسمى غونيلون Gaunilon . كان هذا راهباً في مارموتيه . وضع مؤلفاً بعنوان « كتاب الدفاع

عن الجاهل » الذي سبق لانسلم ان خاطبه . ولم يعدم غونيلون خلفاء ، يُذكر من بينهم : توما الأكويني ، كانط ، وكثيرون آخرون ليسوا في عظمتها .

ومهما كان الرأي في قيمة حجة أنسلم فهي تصل إلى أعمق خفايا أواليات العقل البشري . ولن تنفك تلك الحجة عن إثارة الريبة لدى البعض والقلق لدى البعض الآخر . وسوف تحوز رضى أولئك الذين يعتقدون بان اللانهائي يوجد بصورة أكيدة ومباشرة في المحراب الصميمي للنفس أكثر مما يوجد في المعبد الواسع للعالم . وفضلاً عن ذلك فمن ذا الذي يسير على الطريق مفتشاً عن الله في مسالك الكواكب ان لم يحس بوجود الله أولاً ، وبشكل من الأشكال ، في ذاته ؟

وفي كتابه « لماذا الله انسان » ، المحرر فيما بين سنة ١٠٩٤ و١٠٩٨ ، يعالج أنسلم معتقدَي التجسد والفداء . والأسلوب الذي رأيناه يرتسم في المؤلفات السابقة ، يُعرض هنا بضخامة وسطوة جديدتين . وذاك الكتاب حوار بين أنسلم وتلميذه بوزون Boson الذي يقوم بدور مزدوج : فهو يتكلم باسم الكفار الذين يهزأون بالايمان المسيحي ، ثم هو أيضاً لسان حال المؤمنين الساعين وراء فهم أفضل لايمانهم . وقيام بوزون بهذا الدور المزدوج لا يقصد منه فقط تفادي الإلتجاء إلى ممّثل إضافي . إذ بالرغم من أن الكفار يفتشون عن العقل لانهم لا يؤمنون ، واننا نفتش عنه لاننا نؤمن ، فاننا جميعاً نفتش عن الشيء الواحد عينه وبالذات » .

ولا يبدو أن « الكفار » ، الذين يُعتبر بوزون الناطق باسمهم ، هم من الوثنيين الخلّص . فتحت هذه التسمية المهمة « كفار » يختبىء دون شك مجادلون معلومون ، يهود أو مسلمون (ر . روك R. Roques) . ومثل هذه الفرضية تجعل التسليم بالحقائق الأساسية التي يتطلبها أنسلم من مناظريه أكثر احتمالا . يقول أنسلم : « ليكن معلوماً لدينا ، ان الإنسان خلق للسعادة [الغبطة] ، وأن السعادة لا تتاح في هذه الدنيا ، وأن لا أحد يستطيع الوصول اليها دون أن تغفر ذنوب وأن لا أحد يستطيع المرور في هذه الحياة الدنيا بدون خطيئة » .

وانطلاقاً من تلك المبادىء يتم السعي من أجل الوصول ، بشكل قَبْلي ، إلى المعتقدَين المسيحيَّين : التجسد والفداء . وفي الواقع يعتبر أنسيلم أن « أسباب اللياقة [التناسب] » المعتمدة كثيراً من لدن الآباء لأجل تبرير تاريخ الخلاص

تبريراً بَعدياً ، لا يمكن لها أن تُرضي عقلاً متشدداً . فالأسباب الضرورية وحدها فقط والتي هي قَبْلية تعتبر مقبولة . يضاف إلى ذلك أن أصغر لياقة في الله تعادل ضرورة فيه ، وأن أصغر نقص هو بمنزلة الإستحالة .

وبعدها يستحث أنسلم نتائج المبادىء التي وَضع . فيستنتج أن سعادة الانسان تستلزم التكفير عن الخطيئة . وان ذلك التكفير يقتضي إلها هو انسان ، وأن يكون لهذا الإله الانسان إمكانية الموت ، وإن هذا الموت وحده يستجيب لمعتطيات الرضى والتكفير . ثم يستنتج عندئذ : « وإذن فقد اكتشفنا المسيح » . ولعله لم يجرؤ مطلقاً أيّ مفكر مسيحي أن يهتم هذا الإهتمام بالعقلانية في مجالات الإيمان دون أن تتعرض صراطيته [أورثوذكسيته] الدينية للشبهة .

وفي حين تخضع حياة الروح لمقتضيات الفكرانية ، فان الحياة الأخلاقية تخضع لمقتضيات الإستقامة . وهذا المفهوم الأخير أساسي ، في فِكر انسلم ، اذ بواسطته تُحدَّد فعلا الحقيقة التي هي « استقامة يستطيع الفكر وحده أن يدركها » . وبذلك المفهوم أيضاً تتحدد العدالة : « استقامة الإرادة ، هي استقامة تراعى من أجل ذاتها » . وبه أخيراً تتحدد الحرية : « فالخيار الحر هو القدرة على الالتزام باستقامة الإرادة ، بسبب تلك الاستقامة بالذات » .

بلغ إنتاج أنسلم حداً من الكمال لن تتجاوزه أبداً فيما بعد خيرة المؤلفات الفلسفية في العصر اللاحق . فهل يتوجب بذلك إذن جعل بداية ما سُمّي بـ « نهضة » القرن الثاني عشر تجري في وقتٍ أبكر بغية إدخال القديس أنسلم في تلك النهضة ؟ ليس الأمر غير قابل لأن نُدافع عنه : ذلك أن شيئاً من الإصطلاح يدخل دائماً في تقسيمات التاريخ . وربما يبدو من الأقرب للصواب أن نعتبر أنسلم على أنه رجل من رجال القرن الحادي عشر ، وعلى أن نرى إنتاجه كثمرة يانعة من ثمرات الثقافة الرهبانية . لقد حصل شيء جديد حقاً ، مع مجيء القرن الثاني عشر . وهذا ما يجب علينا الآن النظر فيه .

الفصل الثالث

القرن الثاني عشر

١ ـ « نهضة » القرن الثاني عشر
٢ ـ مدرسة شارتر
٣ ـ أبيلار
٤ ـ مدرسة سان ـ فيكتور
٥ ـ الحركة السيسترسيانية
٦ ـ تجديد المناهج اللاهوتية

١ ـ « نهضة » القرن الثاني عشر

إذا كان المؤرخون مختلِفين حول الإعتراف لعصر شارلمان بلقب عصر النهضة ، فكلّهم تقريباً مُجمعون على وجود « نهضة » في القرن الثاني عشر . ويرى الأب شينو (Chenu) أنّ السنة ١١٠٠ هي « عقدة » في المنحنى العظيم الذي تكوِّنه « إعادة الإستيلاء على رأسمال الحضارة القديمة » .

ففي تلك السنة تحركت أشياء كثيرة كانت تبدو حتى ذلك الحين جامدة : انهزام الإقطاعية الكبرى أمام المَلَكيات الفتية ، ولادةُ مدن ، تحرير الطبقات الشعبية الريفية الوضيعة ، الحروب الصليبية ، الخ . وبذات الوقت رأت النور اهتماماتٌ ثقافية جديدة : فقد أُريد للغة اللاّتينية أن تستعيد بأسها ونقاءها ، وبرز الاهتمام بالحقوق الرومانية ، وبالعلوم الطّبية . وازدهرت المدارس الدينية . وباختصار ، قام نشاط فكري كبير ، فوضوي قليلاً ربما ، ولكنه غني بالبشائر ، يهزّ الغربَ اللاتيني . إنه لمن المستحيل هنا إعطاء وصفٍ كامل له ، ولذا سنكتفي منه فقط ببعض الصُّوَيْرات . وسنخصّص الصويرة الأولى لمدرسة شارتر ، والثانية لابيلار ، والثالثة لمدرسة سان فكتور . وسوف يبقى علينا أن نقول بعدئذٍ بعض الكلمات ـ الموجَزة جداً والناقصة جداً ، هي أيضاً ـ عن مظهَرين للنشاط الفكري في القرن الثاني عشر : آلحركة السيستيرية ، والبحث المحض لاهوتي .

٢ ـ مدرسة شارتر

منذ القرن الحادي عشر ، وبفضل تشجيع فولْبير ، اكتَسبت مدرسة شارتر بعض الشهرة . ولكنّ عصرها الذهبي ابتدأ في القرن الثاني عشر مع أسقفية القانوني [الشرائعي] الشهير ايف دي شارتر (١٠٩٠ ـ ١١١٥) . ومردّ تلك الشهرة يُفسَّر جزئياً بنوعية العمداء الذين أشرفوا على مصير المدرسة : برنار دي شارتْرْ، جيلبير دي لا بورّي de la Porrée ، تْيرّي دي شارتر . وإلى جانب العمداء ، تجب الإشارة إلى معلّمٍ ذي معرفة موسوعية هو غييوم دي كونش .

برنار دي شارتر :

يبدو لنا كأنه جَدّ المعلمين الذين أضاؤوا المدرسة الشارترية . ينحدر أصله من بريتون ، استقر في شارتر حيث شغل من سنة ١١١٤ إلى سنة ١١١٩ تقريباً منصب المفتش العام على المدارس ، ثم من سنة ١١١٩ إلى سنة ١١٢٦ منصب العميد . لم تُحفَظْ لنا مع الأسف كتاباته ، وجلّ ما بقي منها هو بعض الإستشهادات القصيرة التي أوردها جان دي ساليسبوري [يوحنا السَّلِسْبُري] . ولكنّا نعلم أنّ تأثيره كان عميقاً ، وأن الدفعة التي أُعطيت من جانبه للدراسات حظيت بالإستمرار . كان برنار ، حسب رأي جان دي ساليسبوري ، « المنبع الأكثر غزارة للآداب في الأزمنة الحديثة . . . ، وكان أكمل أفلاطونيٍّ في

عصره » . وإذا كان من الخطر نوعاً ما محاولة إعادة بناء « إفلاطونيته » إنطلاقاً من المعلومات الضحلة التي نمتلكها عنه ، فإنّ طريقته التربوية هي بالعكس معروفة لدينا تماماً .

كانت طريقته تلك تهدف إلى الحصول من التلاميذ على عملٍ فعلي ومستمرّ : « إنّ كل يوم كان ينقضي هو تلميذ اليوم السابق » . وكان تعليمُ برنار تدريجياً : « كان يربأ أن لا يعلّم كلَّ شيء بمناسبة أيّ. شيء ، ولكنّه كان يأخذ بعين الإعتبار قدرة مستمعيه فيُعطيهم في الوقت المناسب مقدار المعرفة التي كانوا يتحملونها » . وأخيراً ، وبشأن السؤال الأبدي بين القدامى والمحدثين ، فقد اتخذ برنار موقفاً إذْ قال : « نحن نشبه الأقزام القابعين على أكتاف العمالقة : وإذن فنحن نرى من الأشياء أكثر مما رأوا ، ونرى أبعد مما رأوا » . ثم يُضيف : « ما سبب ذلك ؟ ليس هو حدة نظرنا ولا هو طول قامتنا : بل لأننا محمولون ومرفوعون فوق قامات العمالقة العالية » .

وبعد برنار آل منصب العميد ، من سنة ١١٢٦ إلى سنة ١١٤٠ ، إلى جيلبير دي لابورّي الذي اشتهر بحماسته في محاربة الـ « كورنيفيسيان » Cornificiens . وهم أتباع الدراسات الرخيصة ، والذين كان همهم الوصول أكثر من الإهتمام بالمعرفة . كان معلّماً ملِحّاً بل وقاسياً أيضاً . ولم يكن يتردّد في الأمر بجلْدِ تلميذٍ جَلْداً عنيفاً من أجل غلطةٍ في النحو . وكان يقول عن طيب خاطر لأولئك الذين يراهم غير أهل للدرس ، ناصحاً ، وبلهجة هازئة ومريرة : « الأفضل لكم أن تكونوا خبّازين » .

وفي سنة ١١٤٢ رُفع جيلبير هذا إلى منصب أسقف بواتيه حيث كانت تنتظره معارك اخرى . فقد اضطرّ ، بعد ان وُشيَ به إلى البابا بشأن آرائه حول الثالوث ، إلى الدفاع عن نفسه أمام مجمع كَنسي (سينودس) اجتمع في ريمس سنة ١١٤٨ . ولقد وقف بوجهه القديس برنار كبطلٍ يمثل الاورثوذكسية الدينية . ونجا جيلبير من الحكم . ثم توفي في بواتيه سنة ١١٥٤ .

لدينا منه شروحات حول « المزامير » ، وحول « رسائل القديس بولس » ، وحول « الكتيّبات اللاهوتية » لبويسيوس . وفي هذه الشروحات الأخيرة خصوصاً يتوجّب التفتيش عن عناصر فكره الفلسفي . وذلك لأنّ جيلبير ليس فقط

لاهوتياً ، إنّه أيضاً ميتافيزيقي عميق ، وذو أصالة (س . فانّي - روفيشي) . ولكن فكره المرهَف ، الذي كان ضلَّل معاصريه ، أحرى به أن يضلِّلنا نحن أيضاً . ولمن يعجب من ذلك يكون جواب جيلبير إليه ، ما أجاب به ، من غير شكّ القديس برنار عندما سأله هذا بعض الإيضاحات : « ارجِعْ إلى المدرسة » . فالواقع أنّ جيلبير كان يرى ، حسب قول جان ساليسبوري ، « انّ كلّ المجالات العلمية مرتبطة ببعضها البعض : وكان يضعها بأسرها في خدمة اللاهوت » .

وليس فكر ج . دي لابورّي من الأفكار التي يمكن تلخيصها بسهولة ، إنما نشير فقط إلى أن الأطروحات التي عَلَّمها جيلبير تختلف تماماً عن تلك التي نادى بها زميله تيرّي دي شارتر . وكان أحد تلاميذ هذا الأخير ، كلارامبوداراس ، يُهاجم غالباً أسقف بواتيه فيقول ملخِّصاً أو مستعيراً كلام تيرانس : « هذا الرجل الذكي عمل بحيث لم يفهمه أحد » . ثم يضيف أنّ مثل هذا الفيلسوف العظيم (يقصد جيلبير) اعتمد أحياناً آراء غريبة ليجعل الناس تتحدث عنه . وربما كان كلارامبو لسان سوء ؛ لكن شهادته ، رغم ذلك ، تبقى ثمينة . فهو يدعونا إلى الحذر من اللوحات المثالية الشعرية حيث تبدو « فلسفة الشارتريين » وكأنها انسجام لا عيب فيه . إنّه لمّا لا شك فيه أنّ روحاً مشتركة تحرك أساتذة شارتر ، إلا أنّ إمعان النظر فيها من قريب يكشف لنا أنه فيما بينهم تقوم اتجاهات متشعبة وأحياناً تناقضات فعلية كما هي الحال بين جيلبير وتيري (Thierry) .

تيْرّي دي شارترْ :

كان شقيق العميد برنار الذي سبقت الإشارة اليه أعلاه . وقد احتل هو بالذات ، فيما بين سنة ١١٤٢ و١١٥٠ تقريباً ، منصب العمدة في المدرسة الأسقفية . ترك لنا « أبتاتوكون » / Heptateucon (مجموعة من النصوص لدراسة الفنون الحرة) ، ومطوَّلاً هو «في انتاج الستة أيام» ، وشرحاً - وربما شروحاً - حول كتاب « في الثالوث » لبويسيوس . وقد ظنّ أحد المعجَبين به ، هرمان دي كارنتي ، أنه يرى فيه حتى روح أفلاطون ذاتها . والذي كان يهم تيري في فكر أفلاطون هو الأطروحات الفيثاغورية إذْ يقول : « إنّ أفلاطون يتبع في كل شيء معلمه فيثاغوراس » . والصحيح أنه لم يعرف الأفلاطونية والفيثاغورية إلاّ من منابع محوَّرة وفقيرة . ومع ذلك فلا بدّ من الإقرار أنه استطاع أن يُحسِن الإفادة

منها .

« تكمُن الحكمة ، يقول تييري مُردِّداً بويسيوس ، في أن نفهم تماماً الأشياء الموجودة ، أي الأشياء الأبدية » . ولكن تييرّي يرى أنّ الوصول إلى تلك الأشياء الأبدية ، إلى ذلك العالم الرّبّاني الذي ينحصر تأمله بعدد قليل ، يكون عن أربعة طرق . إنها الفروع الأربعة للرابوع (الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى) الوارثة لعلوم الأربعة المفضّلة التي يتكلم عنها أفلاطون في الكتاب السابع من « الجمهورية » .

والواقع أن تييرّي لا يلجأ الا للحساب ، وليس بالضبط للحساب الذي نعرف ، بل لذاك العلم من الأرقام الممزوج باعتبارات ماورائية ، الذي أوجده اليونان والذي حمله بويسيوس إلى اللاتين .

الله هو الوحدة ، والوحدة هي الله : ذلك هو الحدس الأساسي عند تييري . وفي هذا ، بالنسبة اليه ، بداهة أولية لا تحتاج إلى برهان . فلا شك أن تييرّي لا يخلط بين الوحدة كمبدأ للعدد والوحدة التي هي الله . ولكن ما يكشفه الحساب في الأولى ، يساعدنا على فهم ما يعلمه اللاهوت عن الثانية . وعلى هذا فإنّ الحساب الفيثاغوري يعلّمنا أنّ الأعداد تتوالد بالضرب وأنه يوجَد نمطان من الضرب . النمط الأول هو ضرب العدد بذاته (٢×٢ ، ٣×٣ الخ) . والثاني هو ضرب الأرقام المختلفة ببعضها (٢×٣ ، الخ . . .) . وهذان النمطان من الضرب يتلاءمان مع الوحدة . ففي الضرب من النمط الثاني ، تولِّد الوحدة ، إلى ما لا نهاية له ، سلسلة الأعداد الكاملة . وهذا التوالد يُترجِم ، باللغة الرياضية ، القدرَة اللا متناهيةَ للخالق إذْ ، كما يقول تييرّي بتعبير فيثاغوري مدهِش ، إنّ « خلق الأعداد ، هو خَلْق للأشياء » .

أمّا النمط الأول من الضرب فيتيح لنا ، إذا نحن طبقناه على الوحدة ، أن نفهم بشكل أحسن خفايا الثالوث . فلنتركْ ، في هذا الصدد ، الوحدة لذاتها دون أن نضيف اليها شيئاً آخر . فاذا وَلَّدت فلا شك في أنها عندئذ لا تستطيع توليد غير الوحدة : ١×١ = ١ . لكنّ الوحدة المولودة ليست في أي حالٍ أدنى أو أرفع من الوحدة التي وَلَّدتها . إنها من كل النواحي مساوية لها : إنها المساواة للوحدة . وكما الوحدة المولِّدة ، تكون الوحدة المولودة أبدية . لكن ، كما يقول

تييرّي ، لا يمكن أن توجد واقعتان أبديتان . وعلى ذلك فالوحدة ومساوية الوحدة ليستا إلا شيئاً واحداً . ثم يضاف إلى ذلك أن الوحدة تبغي أن تبقى مساوية لذاتها ؛ وبقولٍ آخر فإنها ترغب مساوية الوحدة . ولتبقى المساواة كما هي (أي المساوية للوحدة) فهي تبغي بالضرورة الوحدة . وإذن يوجد بين الوحدة المولِّدة والمساواة التي تولَد تَحابٌ أو ترابط . وهذا الحدّ الثالث ، المشتقّ من الأولَين ، لا يحطّم الوحدة : إنه بالعكس يؤسّسها ويكرّسها .

ومع ذلك فإن الولادة والمولود والقيام بدور الترابط بينهما هي عناصر لا تندمج أبداً . وهكذا أوصلتنا الرياضيات إلى اكتشاف الثالوث داخل الوحدة ، ثالوث هو وحدة . وبذا تتحقق عبارة للقديس أوغسطين : « في الآب الوحدة ، وفي الابن تكون المساواة ، وفي الروح القدُس وفاق الوحدة والمساواة » .

إنّ تفكّرات تْييرّي الرياضية اللاهوتية تَدخل ، بشكلٍ ما ، في الحركة التفكّرية الكبرى التي رأيناها تبلغ ذروتها في القديس أنسلم . فقد كان المهمّ دائماً هو العمل على إدخال نور المعرفة العقلي في عالم الإيمان ، بأكثر عمقٍ ممكن . وأصالة تْييرّي هي دون شك كونه أراد أن يَبعث ، داخل الفكر المسيحي ، الروح التي حاولت الفيثاغورية في السابق أن تنفخها في اللاهوت الوثني . لأنّ « عادة الأقدمين ، كما يقول لنا تْييرّي ، جرت على تعلم الرياضيات أولاً كي يُستطاع الوصول إلى معرفة الألوهية » . ثم أن تييري ، أيضاً ، يلجأ ، في الأساس ، إلى مثالٍ أعلى فيثاغوري قديم عندما يؤكّد على تضامن مختلف الفنون : « لقد زاوجنا فيما بينهما الثالوث العلومي والرابوع من أجل زيادة جنس الفلاسفة النبيل » . وهو مثال ترجمه ، بذات الوقت ، نحاتو « الباب الملكي » في شارتر على الحجَر : فالنحو ، والخطابة ، والجدل ، والحساب ، والهندسة ، وعلم الفلك ، والموسيقى تجمعت كلها هناك ، تُحيط كالهالة بنورها العقلي الحكمة المتجسّدة التي تقدّمها الأم العذراء للعالَم .

ليس بالإمكان القول إنّ مَثَل العميد الشارتراني قد اتُّبع اتّباعاً واسعاً . ومع ذلك فتفكّراته ونظراته حول الوحدة والثالوث نجدها حتى في القرن الثاني عشر ، لدى الكثيرين من شراح « الكُتّيبات اللاهوتية » لبويسيوس ، وعلى الأخص عند كْلارامْبودارّاس (ت بعد سنة ١١٧٠) . كما يوجد صدى لها أيضاً عند اللاهوتي

الشاعر آلن دي ليل /A. de Lille (١١٢٨ ـ ١٢٠٣ تَقْـ .). أخيراً ، وفي القرن الخامس عشر ، أدخل نقولا دي كوسا (de Cues) في كتابه « الجَهل العالِم » بعض الأطروحات من تلك الفيثاغورية المسيحية التي أحسن تييرّي دي شارتر صياغتها .

ويختلف غييوم دي كونْش تماماً عن تييرّي ، بالرغم من أنه كان إلى جانبه في صراعه ضد « الكورنيفسيان » . لقد بدأت الحياة المنتجة لهذا المعلم حوالي سنة ١١٢٠ وانتهت حوالي سنة ١١٥٤ . وبحسب قول جانْ دي ساليسْبوري فقد ورِث غييوم شيئاً من منهج برنار دي شارتر ومن روحه . فقرأ وعرض بدقة النصوص الكبرى التي بواسطتها كانت تتمّ آنذاك معرفة الفلسفة : « العزاء » لبويسيوس ، وكتاب « تفسير حلم شيبيون » لماكْروب ، وأَلْـ « طيماوس » لأفلاطون . وقد شرَح أيضاً ـ إذْ في ذلك الوقت لم يكن الفيلسوف بعد يَعتبر نفسه رجلاً فوق الرجال مكانه فيما فوق قوانين النحو ـ كتاب « المؤسسات » للمؤلف بريسيان (Priscien) . وأخيراً ، ألَّف مطوّلاتٍ منهجية هي : « الفلسفة » وهو من وضْع أيام الصبا ، و« دراغماتيكون » وهو انتاج سِنيّ النضج .

كان غييوم دي كونش أستاذاً مجيداً . وككل الأساتذة المجيدين، كان يكرر نفسه دون ملل . فالفلسفة ، بنظره ، تقتضي فهم الواقعات [الحقائق الواقعية] اللا منظورة والواقعات المنظورة فهماً صحيحاً . وهو يهتم خصيصاً بهذه الأخيرة . ثم إنه يُفضّل مسائل التشريح والفيزيولوجيا ، إلا أنّ كل ما كان يدخل في نطاق العلوم الطبيعية كان يثير فضوله . أما مصادر معلوماته فهي كُتُبية بحتة ، ولم يمنعه ذلك من معالجة مسألة العلاقات بين العلم والوحي . وهو يحترِس ، بكل تأكيد ، من مناقضة الكتاب المقدس بصورةٍ صريحة . ولكنه كان لا يستطيع قبول هذا الكسل التقيّ الذي يحمل البعض على القول عند مواجهة أية صعوبة : « نحن لا نعرف كيف يتم هذا ، ولكننا نعلم أن الله قادر على فعله » .

فغييوم يعتقد أن هذا الكلام لا يعني شيئاً ، إذْ هل يمكن أن يكون هناك أتعس من القول : « لقد وُجِد هذا لأن الله قادر على إيجاده » . . . ثم نتغاضى عن معرفة السبب الذي من أجله وُجِد هذا الشيء ، وأن نبيّن لماذا وُجِد هكذا . وذلك لأن الله لا يفعل كل ما يستطيع فعله . ولكي نتكلم كإنسانٍ فظّ نقول : « إنّ الله قادر على صنع عِجل من جذع شجرة . فهل سبق له أن فعل ذلك ؟ » .

وفي حملته ضد المحرِّضين على مذهب الجهل يفضح غييوم بعض المطارنة : «إنّ العدد الأكبر من أساقفتنا ينقّبون العالَم ليجدوا خيّاطين ، أو طهاة قادرين على صنع مآكل مُتبَّلة ممتازة . . . ؛ أما أولئك الذين يَنذرون أنفسهم للحكمة فهم يهربون منهم كما يهربون من المجذومين » . إنه انتقاد حاد ، بل ومتجاوز الحد دون شك ، كما هي متجاوزة وحادة ـ ولكن في إطار مختلف تماماً ـ مطاعن وقدْح القديس برنار الموجَّهة لرهبان كلوني وللألف أسلوبٍ وأسلوبٍ لترتيب البيض ومعالجته عندهم .

وجد غييوم ، من جهته ، ملاذاً ، في آخر مهنته ، في بلاط جوفْروا بلانتا جينيPlantagenet ، دوق نورمانديا . وهناك استطاع التفلسف على هواه فكتب يقول : « إنّ درْس الحكمة يتطلب الإنسان بكامله ، ولا يقبل معه أية مشاركة » . وفي تأمله لبعض حكم سينيكا الجميلة ، وجد المعلّم العجوز قليلاً من العزاء لمطامحه الخائبة ، ولأحلامه المتلاشية .

إنّ طرافة صورة غييوم دي كونش تتيح لنا أن نضيف بعض الألوان الواقعية إلى اللوحة الموجَزة ، بحكم الضرورة ، التي رسمناها على عَجَلٍ لمدرسة شارتر . كما يتوجّب أيضاً أن نفرد مكاناً خاصاً لأحد تلاميذ غييوم الذي بعد أن كان تلميذاً في شارتر أصبح أسقفاً . ذلك هو جان دي سالِسبْوري (١١١٥ تقـ ـ ١١٨٠) . وهذا الانكليزي أديب مرهف كان يتلاعب باللاتينية بمهارة جديرة بأفضل التراثات الإنسانية النزعة . وتَزخر كتبه (« ميتالوجيكون » ، « بوليكراتيكوس ») بالملاحَظات المفيدة وبالمستندات الثمينة : ونحن مدينون له بأوثق ما نعرفه عن مدرسة شارتر . وعلى كل ، فلا يمكن إطلاقاً الكلام عن فلسفة جان دي سالسبوري . لا لأن هذا الأسقف شكّاك . إنه يَعتبر أنّ الحكمة ، لسببٍ إنساني ، تقضي أولاً الإعتراف بالمحدودية الذاتية للشخص . فكثيرة هي المسائل التي تضطرم في المدارس والتي لا يمكننا إطلاقاً حلّها . ومسألة الكلّيات هي واحدة منها . ثم إنّ محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون هي واحدة أخرى . ويعتقد جان دي سالسبوري [يوحنا السَّلِسْبُري] أنّ الانسان عنده الكثير ليعمله بدلاً من الإنكباب على مسائل لا تُحلّ . وهو يندِّد أيضاً بالغرور في المنطق عندما يراد جعله أحد الأمور الإطلاقية ، كما يهزأ من المبالغة في إستعماله من قِبَل « الكورنيفسيان » فيقول : « في هذه المدرسة من الفلاسفة كانت هناك مسألة تُعتَبر بدون حل هي :

الخنزير الذي يُجرّ إلى السوق هل هو ممسوك بالحبل أم بالرَّجُل ؟ أو هم يتساءلون أيضاً : الشخص الذي يشتري دثاراً بقبعة فيه ، هل يكون مشترياً أيضاً القبعة ؟ » . ويتحاجّون مراكِمين النفي إلى درجةٍ يتوجب معها استعمال عدّاد الكرات من أجل متابعة التحليل . وبكل تأكيد ، لو انتهت الفلسفة إلى هذه الصبيانيات فإنّ رفضها يكون الموقف الوحيد اللائق بالفيلسوف الحقّ .

جرت الغادة على وضع برنار سيلفسْتر B. Silvestere في صَفّ الشارتريين ؛ وهو شاعر من تورانجو ، ومؤلِّف كتاب « الكوسموغرافيا » نثراً وشعراً على التعاقب ، وشرحاً للكُتب الستة الأولى من «الأنياذة »(*) . و« الكوسموغرافيا » ، الذي من الأكيد أنّ وضعه انتهى سنة ١١٤٨ ، هو مراوحة شعرية حول المواضيع الفيثاغورية والأفلاطونية التي كانت يومئذٍ تحتل المرتبة الرفيعة في شارتر. الله هو وحدةٌ ، والمادة (الهيولي) تَعدُّد . وبين هذين الحدّين ، كمثل تلك السلسلة الذهبية التي يتكلم عنها هوميروس (الياذة ٨ : ١٩) ، تقع منضودة من الوسطاء : العقل (نوس) ، نفس العالَم (انتيليخيا) ، الطبيعة ، المصير . والعالم المحسوس (ميغاكوسم) هو صورة العالَم المدرَك بالعقل . ثم إنّ الانسان عالَم مصغَّر (ميكروكوسم) ، وتحفة الله ، والغاية والنهاية (كلوزولا) لكل مخلوقاته . وكان لا بدّ لكتاب « الكوسموغرافيا » هذا أن يلقى فوزاً مستمراً : بدليل أن بوكّاس (Boccace) ، في القرن الرابع عشر ، عاد إلى نسخه مرةً اخرى أيضاً .

وإذن فمدرسة شارتر كانت ، في القرن الثاني عشر ، مركزاً لنشاطٍ فلسفي كبير ولنشاطٍ أدبي . ومن الصعب اختصار نشاطاتها المتعددة بكلمة موجزة . يتكلم المؤرخون بيسرٍ عن « أفلاطونية شارتريه » . وهذا أمر لا يعدله في شرعيته شيء ، ذلك أنّ أغلبَ المعلمين في شارتر آمنوا بمثل ما آمن به غييوم دي كونش حين قال : « إننا نحِبّ أفلاطون » . ولكن هناك ألفُ شكلٍ لمحبة أفلاطون .

(*) Enéide .

٣ ـ أبيلار

يُعتبر أبيلار ، إلى حدّ ما ، ابن العم لَحَّاً للشارتريين . وهو نظير جيلبير دي لابورّي كان قد تَعرَّض لاضطهاد القديس برنار . وفي مجمع سواسّون سنة١١٢١ ، كان محاميه أسقف شارتر جوفروا دي ليف (G. de Lèves) والمعلِّم تيْيرّي دي شارْتْر . وبصدد المعركة ضد الـ « كورنيفيسيين » فقد وقف أبيلار إلى جانب الشارتريين . أخيراً ، شجب أيضاً غِيّيوم دي سان تيرّي ـ الذي فضح بشدة زائدةٍ أخطاء أبيلار ـ أخطاء الشارتري غييوم دي كونش .

ورغم ذلك فان أول ما يبعثه في نفوسنا أسم أبيلار هو صورة لأنثى ، صورة هيلويز . وفي الواقع ، فاسما الحبيبَين لا يفترقان ، بل يظلان مقترنين كما كانا في السابق أيام فرانسوا فيلّون (Villon) :

أين توجد العاقلة جداً هيلويز
التي من أجلها تبتَّل ثم تَرهَّب
بيار ابيلار في سان دنيس ؟
فمن أجل حبها ارتدى إذن الحزام . . .
ولكن أين هي ثلوج الماضي القديم ؟

لا شكّ في أنّ الكتيب الصغير الذي أودَع فيه أبيلار مغامرات حبه وأحداثها

والذي دعاه « تاريخ نكَباتي » Histoire de mes calamités سيجد دائماً وأبداً قراء أكثر من قراء كتاباته في المنطق . ويخطىء من يتذمّر من ذلك ، إذْ يوجد في ذاك الكتاب وثيقة إنسانية ذات أهمية أولى . فبواسطته يمكننا أن ندخل إلى صميمية مفكّر من القرون الوسطى . وقلّ أن تكررت حالة من ذاك القبيل .

والحقيقة أنّ « تاريخ نكباتي » لا يتكوّن فقط من قصة حب أبيلار وهيلويز ، وبل هو يحكي لنا أيضاً عن المهنة المضطربة لذلك الشخص الذي سماه معاصروه « مشّاء بالّي » . وُلِد هذا في بالّي (Pallet) ، على بُعد عشرين كيلومتراً من نانت ، في سنة ١٠٧٩ . يتحدّر من عائلة نبيلة صغرى . وقد تخلّى باكراً عن امتيازاته كابن بكرٍ في صناعة السلاح التي كان يفترض أن تؤول اليه عادة ، وذلك بغية تكريس نفسه للدرس . ولكنه بذل في السعي وراء المجد الأدبي نشاطاً نضالياً حملَه على البحث بصورةٍ دائمة عن معارك جديدة . وبذلك كان أبيلار مثل « فارس الجدل » ، يجوب المدن والأرياف . وكان المعلّمون الذين يُلاقيهم يخيّبون أمله الواحد تلو الآخر . ففي باريس سرعان ما تصادم مع غِيّوم دي شامبو ، إذْ كان موضوع النزاع المسألة الشهيرة ، مسألة الكلّيات : هل توجد واقعيةٌ شاملة تتوافق مع التعابير الكلية الشاملة التي نستعملها ؟ نعم : إنّ غييوم دي شامبو (ت ١١٢٠) يؤكد ذلك ، فهو « واقعي النزعة » . وبالعكس من ذلك فان روسلين (ت ١١٢٠ تَقْـ) ، وهو معلم آخر لابيلار ، كان ينكِر ذلك : إنه « إسماني النزعة » .

وقد سجّل أبيلار ، بشكلٍ لا يخلو من العُجْب بالذات ، مراحل هذا النزاع مع غييوم دي شامبو : كيف نجح في إحراجه ، وفي أخذ تلاميذه منه ، وفي حمله على تغيير موقفه . وكان هناك معلّم آخر شهير ، هو أنسيلم دي لاؤن [لاؤن Laon] ، جاءه آبيلار كي يأخذ عليه دروساً في اللاهوت . ولم يَلق أنسيلم رضىً أفضل من غيره في نظر ذلك الجدلي المتغطرس .

. . . وفي سنة ١١١٨ اقترب أبيلار من الأربعين فكتب يقول بكلِ بساطة : « ها أنذا أعتبِر نفسي الفيلسوف الوحيد في العالم ، ولست أخشى أبداً أيّ خصم » . كان ذلك هو الحين الذي اعترضت فيه سبيله هيلويز .

كانت هيلويز ابنة شقيق كاهن نوتردام دي باريس المسمّى فولبير . وكانت

إلى سحر السابعة عشرة من عمرها تجمع سمو النفس ، وحدّة الذكاء ، ونشاطاً في الدرس لا يصدق . وكان أبيلار استاذاً واسع الشهرة ، وكاهناً هو أيضاً ، في نوتردام دي باريس . أوكل فولبير إلى زميله مهمة تربيه قريبته . وبفضل هذا الوضع ، انفجر الحب فجأة واستسلم أبيلار لملذاته استسلاماً مطلقاً واندفعت هيلويز فيه بشوقٍ بالغ . وفي هذا كتب أبيلار : « كانت الكتب مفتوحة ولكن الكلمات التي كانت تقال كانت كلمات الحبّ أكثر مما كانت كلمات الدرس . وكانت القُبَل أكثر من الحِكَم . وكانت يداي تذهبان غالباً إلى نهديها أكثر مما تذهبان نحو الكتب . . . وكي أُبعد الشبهات كنتُ أضربها ضربات تتجاوز في عبيرها كل عطور العالم : فالحبّ وليس الإحتداد ، والمسايرة لا الغضب هما اللذان كانا يمليانها » . وتسارعت الأحداث : فكان خطف أبيلار لهلوييز واقتيادها إلى بريتانية ، ثم كانت ولادة أسترالاب ، وزواج سري أصر عليه فولبير ، وقاومته هيلويز مقاومة شديدة قبل أن ترضخ له .

لم يكن أبيلار كاهناً بعد ـ ولكنه أصبح كذلك فيما بعد ـ وإذن فلم يكن هناك أي مانع كنسي شرائعي يحول دون الزواج . أما هيلويز فلم تقاوم الزواج لأسباب دينية ، بل لأنها كانت مقتنعة بأنّ الرباط الزوجي ومشاكل المنزل اليومية ونسقها لا تتفق مع نزعة حبها للفلسفة . ثم إنّ اسم عشيقة بدا لها ألطف حملاً من اسم زوجة . ورغم ذلك تمّ الزواج . لكن العمّ المهان لم يكتَفِ بالتكفير الذي يُعتبر بحسب رأيه سرياً جداً . لذا ، وفي ليلة من الليالي ، قام مسلّحون مأجورون من قبل فولبير وأجروا عليه عملية بَتْرٍ مشينة .

وابتداء من ذاك الحين ، أصبحت حياة أبيلار متاهة طويلة . فلا دير سان دنيس حيث التجأ أولاً ، ولا دير سان جيلداس ـ دي ـ رويس الذي أصبح رئيسه سنة ١١٢٥ ، كانا بالنسبة اليه مرفأ راحة . ولكن الجدلي المغوار وأنّى ذهب كان يُبزِغ مدرسةً ويَنشر التلاميذ . قد اشتهر من بين هؤلاء فيما بعد ١٩ كردينالاً ، وأكثر من خمسين مطراناً أو بطريركاً ، وحبراً أعظم (سلستان الثاني) .

ومع الفوز والنجاح جاءت الشبهات والاضطهادات والإدانات . ففي مرتين أُحيل أبيلار أمام مجلس كَنسي وحُكم عليه : في سواسّون سنة ١١٢١ ، وفي ريمس سنة ١١٤٠ (أو : ١١٤١) . وفي أُخريات حياته وجد ذاك الفيلسوف ملاذاً في رهبانية كلوني حيث استقبله الأب بطرس الموقّر بعطفٍ وطيبة . توفّى في

٢١ نيسان سنة ١١٤٢ في شالون ـ سور ـ ساوُن . أما هيلويز التي أصبحت راهبة ورئيسة دير الفاراقليط (Paraclet) ، فعاشت بعده أكثر من عشرين سنة بقليل .

وعدا « تاريخ نكباتي » الذي سبق ذكره ، فإنّ مؤلفات أبيلار الرئيسية هي : «شروحات حول فورفوريوس » ، و« شروحات حول أرسطو » (الكتب المنطقية) ، ثم كتاب في « الديالكتيك » ، وتفاسير توراتية ، والمطوَّل في « في الوحدانية والثالوث الإلهي » ، و« اللاهوت المسيحي » ، و« مدخل إلى اللاهوت » . و« نعم ولا » . و« الأخلاق » (أو : « اعرف نفسك بنفسك ») ، و« الحوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي » .

إنّ أبيلار هو ، في الدرجة الأولى ، عالم منطقي . يقول عنه تلميذه جان سالسبوري إنه انتزع من معاصريه قصب السبق في المنطق . وكَتب مؤرخ معاصر (جان جوليفه) يقول إنّ الحلول المقترحة من قِبلْ معلّمي القرن الثاني عشر لمسألة الكليات « تبدو باهتة » أمام حلول أبيلار لها . ذلك أنّ « مشّاء بالّي » قد انتقد في آن واحد الاسميين والواقعيين في عصره .

ومع ذلك فانّ مذهبه الخاصّ يقع على خط المذهب الاسمي ، ولكن بتعميقٍ جديد للمذهب وبأصالةٍ لا نزاع فيها يبرِّران انتصاره تبريراً ساحقاً .

بعد هذا القول ، يكون من السذاجة الزعم ، مع فيكتور كوزان ، إنّ أبيلار هو « ديكارت القرن الثاني عشر » . وسيكون من الخطأ التاريخي أن نرى فيه نوعاً من المفكّر الحر المُدافع وحده عن استقلال العقل بصورة مطلقة ، في وقت كان الإيمان فيه المسيطِر والمستعبِد . لأن ذلك يعني تناسي ما كتبه ابيلار نفسه : « لا أريد أن أكون فيلسوفاً إذاكان ذلك يعارضني مع بولس ، ولا أريد أن أكون أرسْطو إذا كان ذلك يضطرني إلى الانفصال عن المسيح » .

يُنادي أبيلار باستعمال الجدل في اللاهوت . وهنا أيضاً لا يمكننا القول إنه الأول في ذلك . لكنه طبّق الجدل بشدةٍ غير مألوفة . وإذا لم يكن أبيلار كما أراده فرانسوا بيكافي « خالق المنهج الأسكولي » ، فانه كان أحد أفضل صانعيه .

أخيراً ، إنّ كتابه « حوار بين فيلسوف (مسلم ، ربما ، بحسب ظنِّ السيد

ج . جوليفيه) ويهودي ومسيحي » يشهد بانفتاح فكري مشهود له . ففي كلوني حيث ألّف « الحوار » هذا ، كان الإهتمام بالإسلام جدّياً . ومن خلال البحث عن الوحدة وراء الحدود المشهود بأنها غير ممكنة الإجتياز ، ينتمي أبيلار إلى عائلة فكرية حِلمها ـ الخيالي بدون شك ، إنما السَّمح إلى درجة بعيدة ـ هو التوفيق في الفلسفة بين إختلافات الناس . وتَستبق محاولته بشكلٍ من الأشكال محاولاتِ ريمون لول ، ونقولا دي كوسا ، وليبنتز ؛ والثلاثة مهتمون ، عدا عن ذلك ، بتقدُّم المنطق .

٤ ـ مدرسة القديس فيكتور

عرفنا فيما سبق اسم مؤسس مدرسة سان [القديس] فكتور : إنه غييوم دي شامبو الذي رأيناه فيما مضى مختلفاً مع أبيلار . ففي سنة ١١٠٨ اعتكف غييّوم في الدير ، يتبعه بعض التلاميذ . فنشأت بذلك مدرسة سان فيكتور . وكان مثال الفيكتوريين الأعلى ـ هكذا كان يُسمَّى معلّمو سان فيكتور ـ هو مثال الحكمة المسيحية المستقبلة لكل الثروات من الثقافة اللاكهنوتية [الدنيوية] ، والمنفتحة بتصميم على مسائل الحياة الفكرية . والمعلمون الرئيسيون الذين رفعوا اسم أسقفية سان فيكتور هم : هوغْ (Hugues) ، أندريه ، ريشار ، غودفروا ثم غوتيه .

هوغْ دي سان فيكتور (ت ١١٤١) :

هو مؤلف ذو إنتاج غزير، ومتنوع، يُثار فيه المرة تلو المرة : التفسير التوراتي ، واللاهوت ، والروحانيات ، والفنون الحرة . والعنوانات الأهمّان في الإنتاج الأدبي لهوغ هما « ديداسْكاليكون » (didascalicon) و« في الأسرار » (De Sacramentis) .

إنّ الكثير من النصائح التي يعطيها مؤلف « ديداسكاليكون » هي نفسها التي يعطيها الشارتريون : « تعلّم كلَّ شيء ، يقول لنا ، وبعدها سترى أن لا شيء نافلا . والعلم المختصر يفتقر إلى الجاذبية » . ويريد هوغ من تلميذه أن يُراجع بدقة كل برنامج الفنون الحرة . فالتفرغ لبعض العلوم الخاصة ، مع نبذ

الأخرى ، لا يمكن أن يؤدي إلى الحكمة الحقة . ومثل جيلبير دي لابوري ، ومثل غييوم دي كونش ، يعتقد هوغ أنّ كل العلوم متضامنة ؛ فاذا افتُقِد أحدهـا ، فالأخرى برّمتهالن تَصنع بعد ذلك فيلسوفاً . ولكنّ سان فيكتور كان يطمح إلى أن يكوِّن شيئاً آخر غير مدرسة للفنون الحرة ، وشيئاً آخر حتى غير مدرسة لاهوتية بالمعنى الضيّق جداً المعطى الآن لهذه الكلمة . فقد رغب هوغ في أن يَبلُغ عِلم تلميذه النضجَ لدرجة التأمل . وهو يفهم حياة الدير وكأنها خاضعة لسلسلة متراتبة من التمارين هي ، بحسب القيمة والمنزلة : القراءة ، والتفكير ، والصلاة ، والتأمل . وهذه الحالة الأخيرة هي ، في آنٍ واحد ومعاً ، الغرض الذي يهدف اليه كل النشاط الإنساني والنور الذي ، ابتداءً من هذه الدنيا ، يضيء مساعي ذلك النشاط .

وهوغ ، بمجهوده في دمج سائر المعرفة اللاكهنوتية في توليفة عقائدية بعيدة عن الإنغلاق على ذاتها ومنفتحة على الأبعاد اللامتناهية للتأمل وللحب الإلّهي ، استحق أن يُسمّى « أوغسطينُس الجديد » . وإنتاجه يهم ، في آنٍ واحد ، تاريخ التربية ، وتاريخ التفسير ، وتاريخ اللاهوت والروحانيات . ويقترح هوغ تصنيفاً للعلوم يُفسح مكاناً للتقنية (النسج ، « التسلّح » ، الملاحة ، الزراعة ، الصيد ، الطب ، المسرح) . ونجد أيضاً لدى هوغ النظرية الكلاسيكية ـ مصاغةً بوضوح ـ حول المعنى الثلاثي للكتاب المقدس : المعنى الحرْفي ، والمجازي ، والأخلاقي . إنّ المعنى الحرفي هو أساس المعنَيين الباقيين : اذْ يرتكز المجاز [الاستعارة] على التاريخ . بتذكيره بهذا المبدأ ، لم يأتِ هوغ بجديد ، إنما هو يعطي لموضوعةٍ تقليديةٍ بأساً طرائقياً واعياً » (شينو) .

والمُجدِّد في هذا الحقل هو **أندره دي سان فيكتور** (ت ١١٧٥) . فاذا كان هوغ هو أوغسطينُس الجديد ، فقد أمكن لاندره هذا أن يسمّى « جيروم الجديد » . ولكي يفهم أندره حرفية الكتاب المقدس ، فقد انخرط في مدرسة الأحبار اليهود ، وهذه أصالة أكسبته وصف « المتهوِّد » من قِبل زملائه ، ولكنها أعطت مؤلفاته ، وهي لم تُنشر حتى الآن ، فائدة من الدرجة الأولى . « إنّ أندره دي سان فيكتور هو أحد أكبر ، وربما أكبر ، ممثلي الشرح العلمي [للأسفار المقدسة] في القرن الثاني عشر » (شاتيون) . وتظهر أهمية هذا الأمر إذا أردنا حقاً أنّ نتذكر أن تاريخ الفكر الوسيطي هو ، في قسمٍ مهم منه ، تاريخ التفسير.

ريشار دي سان فيكتور (ت ١١٧٣) :

هو تلميذ هوغ وخليفته . ومن بين المؤلفين العديدين الذين جمع عنهم مقتطفات في كتابه : Libe̊r exceptionum ـ وهو « مدخل لدراسة الكتاب المقدس » حسبما يقول السيد ج . شاتيون ، ناشر كتبه ـ يُعتبر مكان هوغ مرموقاً والأهم . ألَّف ريشار « كتاب البطاركة الإثني عشر » (سُمّي خطئاً «بنيامين الصغير ») يشرح فيه كيف أنّ النفس يجب أن تستعِدّ للتأمل بواسطة الجهاد ضد الشهوات وبممارسة الفضائل . وفي كتابه « تابوت [تابوت العهد] موسى » (المُسمّى عن خطأ « بنيامين الكبير ») يعرض ريشار الدرجات التي تمر بها النفس في ارتفاعها نحو التأمل الذي يعتبر الانخطاف [الإنجذاب] (mentis excessus) شكله الأسمى .

لكن مؤلَّف ريشار الأكثر امتيازاً على الصعيد الفلسفي واللاهوتي ، هو بلا شك كتابه « في الثالوث » . ففي القسمين الأولين من ذاك المؤلَّف ، يُعالج الكاتب الوحدة الإلهية . وفي الأربعة الأخرى ، يدرس تَثَلُّث الأقانيم . فقد كان مثال ريشار الأعلى مثالَ أوغسطينس وسكوت أريجينا والقديس أنسلم ، وهو : « الإعتقاد شيء قليل . . . فلنحاولْ أن نفهم ما نعتقد . . . ولنجهدْ ، بمقدار ما هو مسموح وبمقدار ما هو ممكن ، أن نفهم بالعقل ما ندرك بالإيمان » . وأصالة ريشار هي أنه طبق على الثالوث طريقة شبيهة بتلك التي طبقها القديس أنسلم في كتابه « لماذا الله انسان » ، وذلك من أجل درس معتَقَدَي التجسّد والفداء . وكأنسلم ، جهد ريشار ، في ذاك الشأن ، في أن يدعم حقائق الإيمان بواسطة « علل ضرورية » . وأمثال تلك العلل لا يمكن ، بحسب اعتقاده ، أن تقلّ أو تنعدم رغم أنها تستطيع أحياناً أن تهرب منا عند البحث عنها .

وكذلك فَقَبْل ريشار ، كان هناك فيكتوري آخر هو : آشار (Achard) رئيس دير سان فيكتور من سنة ١١٥٥ إلى ١١٦٠ ، والذي مات أسقف آفرانش (Avranches) سنة ١١٧١ ، كان يحمل الإهتمامات نفسها . ولا يزال كتاب آشار دي سان فيكتور « في الثالوث » غير منشور بعد ، وعندما يُعرَف فسيمكّن ولا شك من فهمٍ أفضل لكتاب ريشار « في الثالوث » .

وبعد ، فما هو الأسلوب الذي سار عليه هذا الآخير : الله هو الخير

المطلق ، إنه الطيبة السامية . وإذن فيجب أن يمتلك الله الحبّ الأسمى ، والمحبة الكاملة : « والذي يمتلك الطيبة بتمامها ، لا يمكن أن يفتقر إلى المحبة الحقة والسامية ، إذْ لا شيء أفضل من المحبة ولا شيء أكمل منها » . ولكن الحبّ الإلهي هو فقط أقنوم إلهي فيجب إذن أن يكون في ذات الله عدة أقانيم . ثم يبيّن ريشار ضرورة وجود ثلاثة أقانيم لكي يبلغ الحب الإلهي مداه . ومثل هذا « التبيان » للثالوث سيُرفض فيما بعد من قِبَل القديس توما الأكويني .

غود فروا دي سان فيكتور (ت ١١٩٥) :

ظهر هذا أميناً على التفاؤل المسيحي الذي نظمه هوغ وريشار . وقصيدته « ينبوع الفلسفة » (fons philosophiae) تعطينا معلومات مفيدة عن البيئة المدرسية الباريسية في القرن الثاني عشر . وكتابه « العالَم الأصغر » (Microcosmus) يمجد كرامة الطبيعة الإنسانية باستغلال موضوعة الميكروكوسْم القديمة التي بموجبها يُعتبر الإنسان عالماً مصغَّراً .

غوتيه دي سان فيكتور :

معروف خصوصاً بكتابه « ضد متاهات فرنسا الأربع » المؤلَّف سنة ١١٧٧ ـ ١١٧٨ . وهو مقال عنيف موّجه ضد أبيلار ، وجيلبير دي لا بورّي ، وبيار لومبار ، وبيار دي بواتيه الذين هم « واحات في المتاهات الأربع » (ج . شاتيّون) . قلّ أن يهمّ غوتيه دي سان فيكتور تاريخ الفلسفة إذا لم يذكّرنا ، عند الآونة المناسبة ، بأن كل لوحة لها ظلالها . ففي ذاك القرن ، القرن الثاني عشر ، المرحِّب جيداً بالثقافة والواثق جداً بالعقل ، يبدو النقد السلبي الذي قام به غوتيه نقدُ رجعيٍّ مذعورٍ .

٥ ـ الحركة السيسترسيانية

في الحين ذاته الذي كان الطلاب فيه يتوافدون إلى المدارس الدينية كان رجال آخرون يلجأون إلى « الوديان الظلّيلة » ليتعلّموا فيها العلم الوحيد الذي كان يبدو لهم جديراً بأن يكون مرغوباً ، ذلك هو علم الاكتمال المسيحي . كان ذلك هو أصل الحركة السيسترسيانية Cistercien الناشئة في سيتو (Citeaux) سنة ١٠٩٨ ، والتي ارتبط نموها بالقديس برنار دي كليرفو (١٠٩١ ـ ١١٥٣) . فقد طبعت شخصية القديس برنار ، بقوة ، عصره بحيث تستحيل محاذاة القرن الثاني عشر دون مواجهة صورة هذا المصلح الكبير ، قائد الجماهير ، ومستشار البابوات والملوك .

كان الهجوم الذي شنّه برنار على الفلسفة قاسياً ، فقد قال : « ماذا تهمني الفلسفة ؟ فمعلّميَّ همُ الرسل . لم يعلّموني قراءة أفلاطون ولا التنقيب عن رهافات أرسطو . . . ولكنهم علّموني أن أعيش . وصدِّقوني ، إنّ هذا ليس بالعلم النزير » . ويجب هنا أن نحسب حساباً للخطابة التي لم يتخلّ برنار عنها تماماً . كما يجب ان نحسب أيضاً حساب الناحية الأدبية : فهذا المقتطف الذي أوردناه مستخرج من موعظة بمناسبة عيد الرسولَين بطرس وبولس . ولا يقلل ذلك من كون برنار يبدو أكثر اهتماماً بالإلحاح على تطبيق المسيحية منه بالتنظير حول موضوعها . فبصدد الثالوث كتب يقول : « التعمّق تهوّر ، والإعتقاد به

تقوى » .

إذا أُخذت هذه الأقوال على حرفيتها فقد تَظهر شجباً لكل بحثٍ لاهوتي . وفي الواقع ، كانت نزعة برنار هي الدعوة للعودة إلى البساطة في مجال المثال الأعلى الإنجيلي . وفي مجال الفنّ المقدّس ، كان يدعو للتزهّد والحرمان . وفي مجال المعرفة أراد العودة بالفكر المسيحي إلى التأمّل بموضوعه وغرضه الأول الذي هو المسيح ، فقد قال : « فلسفتي هي معرفة يسوع ، ويسوع المصلوب » . فاذا كان برنار لاهوتياً ، فهو ، إذن ، لاهوتي بمعنى مختلفٍ تماماً عن المعنى الذي نعطيه عادة ، منذ أبيلار ، لتلك الكلمة .

إنّ أجمل عنوانٍ لمجد برنار هو السلك السيسترسياني . فهذا الأخير هو الذي خدم الثقافة خدمة كبرى . ومما يثير الدهشة حقاً هو أن نرى هؤلاء الرهبان ، الذي يدّعون أنّهم اكتسبوا علمهم كله في ظل الغابات ، يعرفون جيداً الكتّاب الدنيويين .

غييوم دي سان تيري (ت ١١٤٨) :

صَديق ومأمن سر القديس برنار . وعندما وضع كتاب « طبيعة الحبّ وكرامته » ، كان يفكر في « فن الحبّ » لمؤلفه أوفيد . ونذكر بعد أيضاً : ألْرِد دي ريفو (A. de Rievaulx) (ت ١١٦٦) الذي ، في مطوَّله عن « الصداقة الروحية » ، استوحى شيشرون . وهناك سيسترسيان آخران ، إسحق دي لتوال (ت ١١٦٩) ، ثم آلشير دي كليرفو (Clairvaux) . إجتهدَ هذان في تصنيف ملكاتِ النفس ووصفها في كتبٍ صغيرة كان لها نجاحٍ مديد .

أخيراً ، أنتجت العائلة السيسترسينية ، شخصيةً عجيبة ذات رؤى ونبوآت ، ذلك هو يواكيم دي فلور de Flore (ت ١٢٠٢) . فقبل أوغسْت كونْتْ بكثير تكلّم هذا الراهب الكالابري عن « الحالات الثلاث » ، أو عن الأعمار [العصور] الثلاثة ، للإنسانية . فالعمر الأول ، وهو عمر العهد القديم ، انتهى عند يسوع المسيح . والعمر الثاني ، وهو عصر العهد الجديد ، ينتهي في وقتٍ باكر ، حوالي سنة ١٢٦٠ كما يوضح ذلك يواكيم . وبعدها يأتي العصر الثالث ، ذلك العصر الذي تصبح فيه الكنيسة حرة تماماً ، « وحيث لن يبقى هناك مشقة ولا تذمر بل راحة وفراغ وبحبوحة في السِّلم » .

إنّ العصر الأول كان زمن الشيوخ ، والثاني زمن الرجال الشباب ، وسيكون الثالث زمن الأطفال . تذكّرنا هذه السمة الأخيرة بنيتشه . فهل سيكون عبر العصور طائفة من الرؤاة [الرائين] ؟ في الواقع ، إنّ يواكيم دي فلور يبعد عن نيتشيه بعده عن أوغست كونت . لأن العمر الأول عند يواكيم هو عمر العَلْمانيين ، والثاني هو عصر الكهنوتيين ؛ والثالث عمر الرهبان . وبدأ مجيء هذا العمر الثالث يلوح : اذ كانت بواكيره في السلك السيسترسياني . ثم إن كلّا من تلك الأعمار هو على علاقة بأقنوم من الثالوث : « هناك حالات ثلاث للعالم ، يقول يواكيم ، بالنسبة للأقانيم الثلاثة في الالوهية » . فالعصر الأول هو عصر الآب ، والعصر الثاني عصر الابن ، والثالث عصر الروح القدس . وفي هذا العصر الثالث سوف يُتجاوز حرف الإنجيل ، لا بإضافة « كتب مقدسة » جديدةٍ بل بالفهم الروحي الحقّ للأسفار المقدسة القديمة . وعندئذٍ سوف يتحول « ماء الانجيل إلى خمر » .

سوف يكون لهذه الرؤية العجيبة للعالَم عند القسّ دي فلور بعض الإغراء ، خلال القرن الثالث عشر ، في نفوس بعض « الروحانيين » من السلك الفرنسيسكاني . ثم أنه ليس في هذا سوى حالة خاصة لقانون أعمّ هو : أنّ الزخم الصوفي للقرن الثاني عشر استمر في القرن الذي يليه . فالسِّلْكان الجديدان ، الدومينيكاني والفرانسيسكاني ، اللذان سوف ينشآن فيها بعد ، سيغرفان هما أيضاً من الينابيع الروحية التي كانت قد غذت ذلك العصر السابق .

٦ ـ تجديد الأَساليب اللاهوتية

سبق أن قلنا كم كان من الصعب فصل الفلسفة الوسيطية عن اللاهوت . ولا غرو ، فمناهج البحث والتعليم اللاهوتية تلقّت في القرن الثاني عشر تغييرات عميقةً ستكون آثارها ضخمة في النظام الفكري للعصور اللاحقة .

حتى القرن الثاني عشر ، كان تعليم العلم المقدَّس ، بصورة أساسية ، قراءة شرحيةً لنصوص الكتاب المقدس . أما في القرن الثالث عشر ، فقد أصبح اللاهوت بناء مُمذهَباً هادفاً إلى التقولب وفق النمط الأرسطوطاليسي للعِلم . وقد كان خلال القرن الثاني عشر أن ظهرت الظروف الملائمة لمثل تلك الطفرة أو تحددت بوضوح .

لا يمكن إنكار الدور الرئيسي الذي لعبه أبيلار في هذا المجال . فأبيلار هو الأول الذي أشاع استعمال كلمة « لاهوت » ليدل على ما كان يسمى قبله بـ « العقيدة المقدَّسة » و« الصفحة المقدسة » . وهو ، خصوصاً ، الذي استطاع ، من خلال الكثير من المنازعات ، ان يفرض في اللاهوت استعمال جدلٍ كان أكثر إطلاقاً وصرامة من الجدل المستعمَل حتى ذلك الحين .

لكنّ صنّاعاً آخرين ، ربما هم أقل شهرة ، عمِلوا هم أيضاً على مجيء مناهج لاهوتية جديدة . أولئك هم المعلّمون الذين وضعوا ضمائم من « الحِكَم »

أو ألّفوا « الخلاصات » في اللاهوت . وباستمرار ، توجّب دائماً على العصر الوسيطي أن يستعمل المقتطفات،وكان ذاك أمراً طبيعياً تماماً : إذْ كيف ، والكتب بمثل تلك الندرة ، كان يمكن معرفة خضمّ آداب الآباء عن غير طريق « القِطَع المختارة » ؟ بل وتلك هي أيضاً إحدى الوجوه المميزة للثقافة الوسيطية : فهي لم ترتقِ إلى العصر القديم ، في الغالب ، إلاّ من خلال أضاميم من الأقوال المقتطفة .

وبوجهٍ عام ، فيما خصّ العلم المقدس ، كانت تلك المقتطفات من أقوال الآباء تُجمع في الغالب بحسب ترتيب أسفار الكتاب المقدس . ولا شيء يقلّ تنظيماً عن مثل تلك الطريقة في الترتيب .

إلا أنّ منهجاً جديداً ـ بالرغم من سبق إيزيدور الأشبيلي إليه في كتابه « الحِكَم » ـ فرض نفسه في النهاية . فبدلاً من اتباع ترتيب أبواب الكتاب المقدس أخذت تُجمع منذ ذلك الحين فصاعداً الأقوال المقتطفة تبعاً لكبار القادة العقائديين ، ثم يُنظَّم الكل بشكلٍ يؤلف مجموعاً متماسكاً . وتجاه تلك النصوص المجموعة على ذلك الغرار كان هناكً غالباً مسألةٌ تَطرح نفسها على الذهن وهي : كيف يمكن التوفيق بين الأقوال المتناقضة للآباء ؟ للجواب عن هذا السؤال يجب الإنتقاد والمحاججة وباختصار استعمال العقل . وهكذا ارتسمت طريقة أتيح لها أن تنتصر طويلا . وعلى ذلك فإنّ « الخلاصة اللاهوتية » وإن كانت بلا جدال من إبداع عبقرية القديس توما فهي أيضاً ثمرة نضج عريق ، إنها الانتصار الذي تَوَّج أبحاث أجيالٍ عدة .

كانت تلك الأبحاث ناشطة بشكل خاص تحت قيادة أنسلم [دي لاوُن] de Laon (ت ١١١٧) : فخرج من مدرسته كتاب « الحكَم » الذي كان له في القرن الثاني عشر شهرة كبيرة . ولكنّ هوغ دي سان فيكتور في كتابه « في الأسرار » ساعد هو أيضاً على تكوينٍ نسقي ومُمَذْهبٍ للمعرفة اللاهوتية .

وأخيراً ، كتب بيار لومبار (ت ١١٦٠) أربعة كتب في « الحِكَم » [« الأحكام »] كان لها فيما بعد أهمية ضخمة في البحث اللاهوتي اللاحق . لا تعادل أصالةُ لومبار أصالةَ هوغ دي سان فيكتور أو أصالة آبيلار . ومع ذلك فنجاح الأول في المدارس تجاوز ، من وجه ، نجاح الآخَرين . فمنذ القرن الثالث

عشر ، سوف يتوجت على كل طالب بكالوريا في اللاهوت أن يفسر ذلك الكتاب . وعدد تلك الشروحات ضخم ، ونوعية بعضها مرموقة إلى درجة بالغة . ومن بين المؤلفات الأكثر أهمية التي وضعها القديس بونافنتورا ، ودونس سكوت ، وغييوم دوكام ، تُذكر عادة شروحاتِهم حول كتاب « الحِكَم » . وعدا ذلك فإن أقدم عمل وصلنا من أعمال لوثر هو ملاحظاته حول كتاب « الحِكَم » (فينيو / P. Vignaux) .

من الحق أن « معلم الحِكَم » استحق وسام شرف . فالآباء في المجمع الكنسي الرابع في لاتران ـ المجمع الذي حُكم فيه على يواكِيم دي فلور ـ قالوا سنة ١٢١٥ : « معِ موافقة المجمع المقدس ، نحن نعتقد ونُنادي بما قال به بيار لومبار . . . » . وتبع ذلك قول مقتطف من « معلم الحِكَم » Maître des Sentences .

الفصل الرابع

القرن الثالث عشر

١ ـ اتجاهات جديدة
٢ ـ معلّمو أوكسفورد
٣ ـ القديس بونافنتورا
٤ ـ القديس ألبير الكبير والقديس توما الأكويني
٥ ـ سيجير البْرابَنتيْ والرشدية اللاتينية
٦ ـ ريمون لول

١ ـ اتجاهات جديدة

قلنا في بداية هذا الكتاب إنّ الواقعة التاريخية هي في الغالب تسوية بين الأمانة والتخلي ، بين الإستمرار والإنقطاع . وها هو الحين الذي يجب عنده تَذَكُّر ذلك . فنشاط القرن الثاني عشر الفلسفي وجد تمامه في المؤلّفات الكبرى العقائدية إبّان القرن الثالث عشر ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك . ولكن ولادة شكلٍ جديد من التفكير هي أيضاً إنجاب . فالولادة لا تتم دائماً بدون مخاض أليم . لقد ساهمت أربعة عوامل كبرى في توجيه التفكير الفلسفي في الغرب وجهة جديدة ، تلك العوامل هي : تأسيس الجامعات ، وإقامة سلك الرهبنة المستعطية ، واكتشاف أرسطو ، والاتصال بالفلسفة العربية .

أ / تأسيس الجامعات :

إنّ الفارق بين نظام التعليم في القرن الثاني عشر ونظام التعليم في القرن الثالث عشر عُرِّف من قبل المؤرخ هَاسْكِنْز بما يلي : « في سنة ١١٠٠ كانت المدرسة تتبع المعلّم ، ومنذ سنة ١٢٠٠ أصبح المعلّم هو الذي يتبع مدرسته » . فحيث ما ذهب أبيلار نجد مدرسة أبيلار . لكن الأمر لم يبق كذلك في القرن الثالث عشر . وتمشياً مع الحركة التي تدفع بالحِرَف إلى الإتحاد في نقابات مهنية ، فقد تجمَّع رجال الفكر للدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم : ذلك هو منشأ

الجامعات . وسرعان ما استأثرت إحدى الجامعات ، وهي جامعة باريس ، بانتباه البلاد المسيحية كاسفةً إلى حد ما جامعتيّ بولونيا وأوكسْفورد .

بحسب تنظيمات روبير دي كورْسون (١٢١٥) ، كان منهاج الدراسات في جامعة باريس كما يلي : فمن أجل تعليم الفنون الحرة كان يتوجّب ستّ سنوات دراسة وإحدي وعشرون سنة من العمر . وبعدها يمكن لمعلم الفنون أن يصبح لاهوتياً شرط أن يدَرس ثماني سنوات . ثم من أجل تعليم اللاهوت كان يجب أن يكون المعلّم في الرابعة والثلاثين على الأقلّ .

أمّا الأسلوبان الكبيران في التعليم فكانا « الأمثولة » و« المناظرة » . كانت « الأمثولة » قراءةً مشروحةً لأرسطو ، وللتوراة ، ولكتاب « الحِكَم » لبطرس لومبار . وكانت « المناظرة » تتم إمّا حول موضوع مختارٍ مسبقاً ووفقاً لبرنامج معين (أسئلة التناظر) ، وإمّا حول موضوعٍ مرتجَل (الأسئلة المتفرقة) .

ب /إنشاء السُّلُك الرهبانية المستعطِية [العائشة على الصَدَقات] :

اقتضى وجود تلك المؤسَّسات الجديدة ، الجامعات ، إنشاء جهاز إنساني جديد . فجاءت « السُّلُك المستعطِيَة » ، التي ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، تقدم تماماً ذلك المطلوب . فلا القديس دومينيك (١١٧٠ ـ ١٢٢١) بتأسيسه الأخوة الوعاظ ، ولا القديس فرانسوا الأسّيزي (١١٨٢ ـ ١٢٢٦) بإقامته الأخوة الصغار ، هدفا إلى إعداد أساتذةٍ للجامعة . ومع ذلك فقد حدث فعلا أنّ الدومينيكيين والفرنسيسكان قدّموا للجامعات الناشئة العصارة الجديدة التي كانت تحتاج اليها كي تنمو .

ولم يتم ذاك بدون نضال ، فالقسم الأكبر من نشاط القديس توما الأكويني في جامعة باريس كان بالضبط مخصَّصاً للدفاع عن حقوق رجال الدين في التعليم . وفي سنة ١٢٥٥ نشر غييوم دي سانت آمور ، وهو معلّم دنيوي ، كرّاساً « حول أخطار الأزمنة الأخيرة » . وهو عنوان ذو دلالة ، ولكنه مشروع بدا بلا طائل ولا جدوى . فغييوم دي سانت آمور لم يستطِع منْع مجيء الأزمنة الجديدة . وناصر البابا الكسندر الرابع ، سنة ١٢٥٧ ، جانب رجال الدين . وإذا كان بعدئذٍ أن حصلت بعض المناوشات ، فانّ مكان رجال الدين ودورهم في

الحركة الفكرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانا مُرجَّحَين .

ت / إكتشاف أرسطو :

لم يكن عناء أرسطو في أخذه حق المواطنية داخل الفلسفة الوسيطية أقل من عناء رجال الدين في سعيهم لتثبيت حقهم في التعليم . تحدثنا ، في الفصل الأول ، عن المراحل الكبرى التي تمّت من أجل اكتشاف أرسطو . ويتوجّب علينا الآن الإشارة إلى ردود الفعل التي حصلت بذلك في الرأي العام المسيحي . فتزايد الإهتمام بالمنطق الأرسطي سبق أن أثار مخاوف في القرن الثاني عشر : ومثال أبيلار قائم يشهد على ذلك .

ثم حدثت ثورة أكبر وأضخم عندما وصل علم الطبيعة وميتافيزيقا أرسطو إلى الغرب . فمنذ عصور طويلة ، والفكر المسيحي ، في الواقع ، منسجم تماماً مع الأوغسطينية . إذْ أسّس القديس أوغسطينس على ما يبدو توليفةً عقائدية كان لها قوة كافية لتتحدى العصور ، ومرونةً كافية لأن تسمح بأي نوع من التسويات والتكيفات . يضاف إلى ذلك أنّ السلطة الكهنوتية سارعت تحظر الترجمات الأولى لكتابات أرسطو الفيزيائية ، وتنظّم استعمالها . وفي مجمع كنسي أُقيم في باريس سنة ١٢١٠ تقرر ما يلي : « نمنع ، تحت طائلة الحرم ، في باريس ، جهاراً أو خفية ، قراءة كتُب أرسطو حول الفلسفة الطبيعية ، وكذلك الشروحات حوله » . ثم إنّ أرسطو لم يكن ، عدا ذلك ، الضحية الوحيدة لذلك الشجب : فـ سْكوت أريجينا ثم آموري دي بين (A. de Bène) (ت ١٢٠٦ تقـ) ثم دافيد دي دانيان (حوالي ١٢٠٥) حُرِموا أيضاً .

في سنة ١٢١٥ ، أمَر روبير دي كورسون ، وهو مندوب بابوي ، بتدريس منطق أرسطو في كلية الفنون في باريس ، ولكنّه حظّر درس الطبيعة وما بعد الطبيعة الأرِسطويَّين . وفي سنة ١٢٣١ ، أعاد البابا غريغوار التاسع تثبيت الحظر الذي أُقِرّ في مجمع سنة ١٢١٠ ، مضيفاً اليه قراراً مهماً . فهنا سوف تخضع طبيعيات أرسطو لفحصٍ تقوم به لجنة خاصة و« يُطهَّر من أخطائه » . وهكذا ارتأى البابا أنه فقط بعد تلك التنقية يستطيع أرسطو تقديم النفع للاهّوت . لكن تنقية أرسطو التي دعا إليها غريغوار التاسع لم تتمّ ، فقرار سنة ١٢٣١ مهما بدا لنا اليوم متهيّباً وخجولاً فإنه يقدم دلالةً على اتجاهٍ جديد تماماً . فمن خلاله كان يمكن

التعشّم بأن أبواب اللاهوت قد تنفتح يوماً ما على الفلسفة الأرسطية . وبالفعل لم تتوانَ هذه الفلسفة عن الدخول في اللاهوت .

ومع ذلك فأرسطو لم يَدخل وحده . لقد جَلب معه جماعة كاملة من الشرّاح العرب . والأصح أن يقال إنّ هؤلاء الشرّاح العرب هم الذين كانوا قد أدخلوا إلى الغرب فلسفة الأسطاجيري ممزوجة أحياناً مع ميولٍ كانت تناقضها .

ث / الفلسفتان العربية واليهودية :

من أولئك الفلاسفة العرب الذين كان تأثيرهم في الفكر الغربي مهماً جداً ، لا يمكننا أبداً إلاّ أن نُشير إلى أسماء منها : الكندي (ت ٨٧٣) وهو عالِم موسوعي من بغداد ، والفارابي (ت ٩٥٠) ، من بغداد ، الذي عبّر على ما يبدو بوضوح لم يُعرف ، حتى ذلك الحين ، عن الفرق بين الماهية والوجود . ولكن الأسمَيْن الكبيرَين في الفلسفة العربية ، اللذين يهتمّ المعلّمون الغربيون بذكرهما ، خصوصاً ، هما ابن سينا وابن رشد .

- **ابن سينا** : وُلِد سنة ٩٨٠ ومات سنة ١٠٣٧ . فارسي الأصل . كتب أكثر من مائة كتاب حول الموضوعات المختلفة . وعن طريقه « عَرفت القرون الوسطى العقيدَة المروّعة جداً للمسيحين ، تلك هي وحدة العقل الفعّال ، منبع المعارف الفكرية لكل الجنس البشري » (جيلسون) . وبالفعل ، كان قد حدّد أرسطو للعقل مهمةً مزدوجة : تجريد الصور المعقولة الموجودة في المعطى الحسي (ذلك هو دور « العقل الفعال ») ؛ ثم أن يتلقى في ذاته تلك الصور المفارقة أي المعقولة على ذلك النحو (وذاك هو عمل « العقل المنفعل ») . والمعروف أنه فيما يعزو ابن سينا لكل فرد عقلاً منفعِلاً خاصّاً به ، فإنه لا يقبل إلا بعقلٍ فعالٍ واحدٍ للجنس البشري قاطبة .

- **ابن رشد** : عربي من أسبانيا . وُلِد في قرطبة سنة ١١٢٦ ، ومات سنة ١١٩٨ . يضع أرسطو فوق جميع الفلاسفة « فوق أعلى مرتبة من التفوق الإنساني والتي لم يتمكن أيّ انسانٍ ، في أي عصر ، من الوصول اليها » . كان طموح ابن رشد أن يشرح وأن يشرح جيداً أرسطو . وفي الواقع ، فقد كان خلال القرون الوسطى « الشارح » الأسمى [الأكبر] . وعلى ذلك فقد ظهر في

« جحيم » دانتي ، وبرفقة ابن سينا ، مشتركاً مع أكبر الأسماء في العلم الهليني : أقليدس ، وبطليموس ، وأبقراط ، وجالينوس .

مع ذلك ، وكأكثر أمثاله في الدين ، فقد ادخل ابن رشد في شروحاته عناصر كثيرة من الأفلاطونية الحديثة . واللاتينيون سيهتمون فيها بعد بصورة خاصة بالأطروحات التالية : خلود العالم ، وحدانية العقل الفعال ، وحدانية العقل المنفعل وهي عقيدة سُميت (خطأً ولا شك) بـ « الحقيقة المزدوجة » . وكانت تلك العقيدة الأخيرة تبدو منبجسةً مما كان قد صرح به ابن رشد : « بواسطة العقل أستنتجُ بالضرورة أنّ العقل هو عددياً واحد ، وبالإيمان أُثبتُ العكس تماماً » . لقد فهم ابن رشد فهماً صحيحاً المسألة التي تطرحها علاقات الفلسفة بالإيمان ؛ ويسيطر الغموض على الحل الذي يعطيه لهذه المسألة . ويوجد ذاك الالتباس أيضاً عند تلاميذه المسيحيين من القرن الثالث عشر : الرشديون المسيحيون[1] .

وأنجبت أسبانيا أيضاً فيلسوفين يهوديين كان لمؤلَّفاتهما أثر كبير في الفلسفة الوسيطية : ابن جبيرول (١٠٢١ ـ ١٠٥٨ تقريباً) الذي سماه اللاتين فيما بعد أفيسامْبرون أو أفيسبْرون [ابن سينا الصغير] Avicembron, Avicebron وهو كاتب لمؤلَّفٍ اسمه « ينبوع الحياة » مُشْبع بالأفلاطونية . ثم موسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) ، المسمى ميمونيد : وُلد في قرطبة ، وكتب « دليل الحائرين » الذي هو خلاصة في اللاهوت الأسكولي [المدرسي] اليهودي ،

(١) غيَّر المؤلف في النص ، فجاء في الطبْعة الجديدة :
يُعتبر ابن رشد في منشأ النزاع الكبير الذي استهوى المعلّمين اللاتينيين ابتداءً من المنتصف الثاني للقرن الثالث عشر والذي دار حول وحدانية أو تعدد العقل البشري . وحيث أنّ ابن رشد كان يميِّز بين قراءتين للقرآن ، إحداهما لاهوتية والأخرى محض فلسفية ، فقد رأوا فيه والد النظرية المسماة «الحقيقة المزدوجة » . وكان ذاك موقف بذل القديس توما الأكويني جهده في أن يَحشُرَ فيه خصمه (وهو على الأرجح سيجير دي برابان) عندما نسب ، في ختام كتاب « في وحدة العقل » إلى ابن رشد أنه قال : « بالعقل استنتج ، ضرورة ، أن العقل هو عددياً واحد ؛ وبالإيمان أثبتُ بالعكس تماماً » . وفي الواقع ، فلا يوجد ، عند ابن رشد ، سوى حقيقة واحدة صالحة هي الحقيقة التي يقول بها الفلاسفة . وسوف يصبح هذا الاتجاه اتجاه سيجير دي براباان في بداية مهنته في الفكر ، ثم سوف يظهر ذلك الاتجاه في القرن الرابع عشر عند كثرةٍ من الرشديين الإيطاليين .

مستوحى من الأفلاطونية الحديثة والأرسطية معاً . وقد كان لابن ميمون تأثير ضخم في المفكرين المسيحيين ، وبخاصةٍ في القديس توما الأكويني الذي يذكره باسم « الحَبْر موسى » [الرابي موسى] .

ج / جهد التمثل :

وبهذا فإن الفَورَة شبه المفاجئة لكثرةٍ من الثروات ، غير المكتشفة حتى ذلك الحين ، راحت تفرض على معلّمي الفنون كما على المعلّمين في اللاهوت بذل جهد تمثلي كبير . وهو أمرٌ لن يقصّروا فيه أبداً . فمنذ سنة ١٢٥٠ تقريباً ، وبعد نصف قرنٍ من التلمّس والبحث ، حدث ازدهار بديع . وهكذا فقد ظهرت في ذلك الحين التوليفات العقائدية الرئيسية التي جعلت من القرن الثالث عشر عصراً فلسفياً كبيراً . لقد كانت تلك الحقبة خصبة جداً ، بل وحتى مُثْقَلَة ، بحيث سوف يستحيل علينا هنا منذ الآن فصاعداً ذِكْر كل الأسماء التي تستحق أن تُذكَر . ولذا فإننا سنقصر انتباهنا على أكبر الأعلام .

على الصعيد الجغرافي ، هناك مركزان للنشاط الفكري الكبير يفرضان نفسيهما : أوكسفورد وباريس . تتميز جامعة أوكسفورد بتفضيلها لعلوم الطبيعة . أما جامعة باريس ، فتمشياً مع العرف الموروث عن أبيلار ، فضّلت الإتجاهَ نحو الدراسات في المنطق .

وبصدد الفلسفة واللاهوت ، ففي باريس جرت الحفلة الفكرية المهمة . ولنحذر جيداً أن نرى في ذلك ظاهرة فرنسية محصورة . فالمعلمون الكبار الذين زيّنوا الجامعة الباريسية خلال القرن الثالث عشر هم ، بالعكس ، أغراب عن مملكة فرنسا . ولكن جامعة باريس كانت حينذاك مؤسَّسة للمسيحية : ففي باريس ، كما قِيل أحياناً ، كان خبز أوروبا ينضج .

سيكون تصميم دراستنا هذه بسيطاً : فنحن سنبدأ رحلتنا في القرن الثالث عشر انطلاقاً من أوكسفورد . ولسوف نتوقف بعدئذٍ عند ثلاثة مفكّرين صنعوا مجد جامعة باريس وكانت اسماؤهم رمزاً لثلاثة تياراتٍ فلسفية كبرى في القرن الثالث عشر : القديس بونافنتورا ، والقديس توما الأكويني ، وسيجير دي براابان . ثم سنختتم القول، أخيراً، بالإشارة إلى الوجه الأصيل لريمون لول .

٢ - معلِّمو أوكْسفورد

وُسِمت بداياتُ جامعة أوكسفورد بطابع شخصيةٍ قوية هي شخصية **روبير غروستيت**/ R. Grossetête (١١٧٥ تقـ- ١٢٥٣) . « إنه رأس كبير حقاً ولكن روحه مرهَفة » ، بذا كان يلّقبه معاصروه . شغل روبير ، وعلى التوالي ، المناصب التالية : عميد جامعة أوكسفورد ، ثم رئيس المشرفين على مركز الدراسات الفرنسيسكاني في تلك المدينة ثم أسقف لِنْكولن . كان عالماً متبحّراً يعرف اليونانية كفاية - وهذا شيء نادر جداً في ذلك العصر - حتى أنه ترجم منها « الأخلاق إلى نيقوماخس » ، ودنيس المنتحَل ، ويوحنا الدمشقي .

وكان فضوله العلمي كبيراً . فدفعه ذلك صوب كُتب المناظِر (أو الرسائل في البصريات) للمؤلِّفين العرب . وقد عرف كيف يَستنتج منها عناصر نظرية أصيلةٍ في نشوء الكون يلعب النور فيها دوراً رئيسياً . ولكن روبير غروستيت استشفّ بخاصة أهمية الفوائد التي يمكن أن تؤدّيها الرياضيات في بناء العلوم الفيزيائية ، فقال : « هناك فائدة فائقة في النظر إلى الخطوط والزوايا والأشكال ، وبدون ذلك تستحيل معرفةُ فلسفة الطبيعة » .

والطريف في الأمر أنّ هذا الرجل المنفتح جداً ، يبدو في اللاهوت أقرب إلى المحافظة . فقد كان قاسياً في حكمه على « المُحْدَثين الذين يجهدون ، بعمى وبعجرفةٍ غريبين ، لجعل أرسطو المارق [الهرطوقي] كاثوليكياً » . ثم يرسل

روبير إليهم إنذاراً هو : « أن يحذَروا من الخطأ ومن أن يُصبحوا ، وهم يحاولون جعل أرسطو كاثوليكياً ، هراطقة » .

روجير بيكون (١٢١٠ / ١٢١٤ ـ ١٢٩٢ تقـ .) : مواطن وتلميذ لروبير غروستيت . تتبّع لدروس هذا الأخير في أوكسفورد ، كما تعلّم أيضاً على المعلّمين الباريسيين[١] . ولكنّ هؤلاء ، في نظره ، جاهلون بالعلوم الطبيعة بمقدار ما اعتبر معلمي اوكسفورد عالِمين بها . ويبدو أن معلّماً واحداً فقط حاز رضاه هو بيار دي ماريكور / Maricour فسمّاه « معلّم التجارب » . ويرى بيكون ، مع روبير غروستيت ، أنّ « كل عِلم يتطلّب الرياضيات » . وكان يميل ، مِثل بيار دي ماريكور ، إلى التجربة ويتذوقها . بل ويبدو أنّ تعبير « العلم التجريبي » (scientia experimentalis) ظهر لأول مرةٍ في مؤلّفاته . ففي الواقع يوجَد منهجان للمعرفة : بالبرهان ، وبالتجريب . لهذا الأخير ميزة على الأول مثلّثة : فالتجربة تولّد يقيناً يُبعد كل نوع من الشك . ثمّ هي توصِل إلى نتائج لا يمكن للبرهة وحدها أن توصل اليها . وأخيراً إنها تمكّن حتماً من معرفة الماضي والحاضر والمستقبل ، ومن بناء آلاتٍ مدهشة : مصابيح دائمة ، سفن بدون مجذّفين وبلا أشرعة ، عربات تتحرك من تلقاء نفسها ، آلات طائرة ، الخ .

ولنحذر من المفارقات التاريخية ؛ فمن بين منافع العلم التجريبي ، يذكر روجر بيكون ، نتائج علم التنجيم والخيمياء والسحر . لكنّ هذا العلم التجريبي الذي يُقرّظه بيكون كثيراً ليس هو بالنسبة اليه العلم الأسمى : « فالعلم الوحيد الذي يتحكم بالعلوم الأخرى هو اللاهوت » . وأخيراً يرى بيكون في تاريخ الفلسفة ضموراً وطمساً أكثر مما هو ازدهار . ففي بداية الإنسانية كشف الله الحكمة كاملةً لآدم وللبطاركة . ثم أصاب الحكمة أول كسوفٍ أيام نمرود ، وزرادشت ، وميركور ترسمجيست ، وأسكولاب ، وأبولون ، وبالاختصار أيام كل الذين تنطحوا لأن يجعلوا من أنفسهم آلهة . وأعاد سليمان ألَق الحكمة ، ولكنها كُسِفت بعده مرةً اخرى . ثم عاد اليها سناؤها على يد الفلاسفة

---

(١) غيّرَ جونو ، في الطبعة الجديدة ، هذا النص . فكتب :
لم يعلّم قطّ في أوكسفورد . ومع ذلك فإنه يعود فكرياً إلى تلك الجامعة الفتية . وقد أبدىَ أكبر الإعجاب بـ روبير غروستيت وآدم مارش (Marsh) . صحيح أنه تردد على المعلمين الباريسيين ، لكن هؤلاء بدوا له جاهلين بالعلوم الطبيعية . . .

اليونان ـ وأرسطو خصوصاً ـ الذين هم تلاميذ العبرانيين . وبهذا المنظور « فلا توجد إلا حكمة واحدة كاملة ، هي الحكمة الموجودة في الكتب المقدسة » .

لهذا ، ومن أجل الوصول مرة جديدة إلى تلك الحكمة الوحيدة ، يرسم روجير بيكون ، دونما تعب ولا كلل ، برامجَ للدراسات . فهو ، أولاً ، يوصي بمعرفة اللغات إذْ يقول : « يتوجّب على اللاتين أن يمرّوا بذاك الباب من المعرفة ، الأول من بين سائر الأبواب ، وخصوصاً لأنّ لغتهم اشتّقت بكاملها تقريباً من المصطلحات الأجنبية ؛ ولأنهم ، في اللاهوت كما في الفلسفة ، لا يملكون نصوصاً في محاضراتهم إلاّ الكتب الموضوعة أصلاً بالعبرية ، وباليونانية ، وبالعربية » . أما علوم الطبيعة فليست غايتها النهائية بناء تلك الآلات المدهشة التي أشرنا اليها أعلاه . فهذه العلوم ، هي أيضاً ، يجب أن تُستخدم لتوضيح معنى الكتاب المقدس ، ولحلّ المشكلات التي يطرحها ذلك الكتاب . فعلم الفلك ، مثلاً ، يتيح تبديد كل الشكوك التي تحوم حول تعيين التاريخ الصحيح ليوم الآلام ولتاريخ عيد الفصح .

هذا الرجل ذو المثال العلمي المتشدّد إلى ذاك الحد ، يبدو بكل سهولة قاسياً في نظر الذين يرضيهم الجهد القليل . ولم يحابِ روجر بيكون معاصريه .

فالكسندر دي هاليس /de Halès [الهاليسي] وألبير الكبير وآخرون غيرهما أصابتهم منه بعض الانتقادات الحادة . وبالمقابل ، يبدو معاصرو بيكون مرتابين فيه ؛ فألقوا عليه الشبهة إلى حد ما . والفترة الوحيدة التي شعر فيها حقاً بحرية التصرف هي فترة تبوء المحِسن اليه ، غي فولك /G. Foulque (١٢٦٥ ـ ١٢٦٨) ، السدّة البابوية تحت اسم كليمان الرابع . وهكذا فانّ كتبه الكبرى : « الكتاب الأكبر » ، و« الكتاب الأصغر » ، و« الكتاب الثالث » تعود لذاك التاريخ وبعدئذٍ وضع « خلاصة الفلسفة » حوالي سنة ١٢٧١ ـ ١٢٧٦ ، و« خلاصة اللاهوت » حوالي سنة ١٢٩٢ .

لم يتْبَع روجر باكون أحد من الناس . فهل جاء مبكّراً أم متأخّراً ؟ وبعد أيضاً فإنه لم يكن أبداً صاحب مدرسة . ولكن عصرنا ، المغرم بعلم تخيل المستقبل ، يستلطف بالطبع تلك العبقرية الشبه نبوية التي تبدو وكأنها عاشت أحلام عصرنا هذا نفسه واستشفّت منجزاته الخاصة .

٣ ـ القديس بونافنتورا

وُلد القديس بونافنتورا قرب فيتربْ (Viterbe)[1] بإيطاليا سنة ١٢٢١ . وبعد أن درس الفنون الحرة في باريس (١٢٣٦ ـ ١٢٤٣) ، انخرط في السلك الفرنسيسكاني سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ . فوجد في ذلك السلك معلِّمَيْن في اللاهوت إكتسبا شهرة كبرى هما : ألكسندر دي هاليس (ت ١٢٤٥) وجان دي لا روشيل (ت ١٢٤٥) . وبعد أن أصبح بونافنتورا ، هو أيضاً ، معلّماً ، درس اللاهوت في باريس من ١٢٤٨ إلى ١٢٥٥ . ثم[2] ، في سنة ١٢٥٧ ، أُنتخِب قيِّماً عاماً لسلكه ؛ الأمر الذي وضع حدا لمهنته الجامعية . في ٣ حزيران سنة ١٢٧٣ رُفع إلى مرتبة كاردينال ـ أسقف في البانو . مات حوالي نهاية مجمع ليون المسكوني في ١٥ تموز سنة ١٢٧٤ . من مؤلّفات بونافنتورا الكثيرة يمكن أن نذكر هنا العناوين التالية : كتاب شرح « الحِكَم » (١٢٥٠ ـ ١٢٥٢) ، و« بريفيلوكيوم » Breviloquium (١٢٥٤ ـ ١٢٥٧) ، و« مسار الفكر نحو الله » (١٢٥٩ ـ ١٢٦٠) ، و« محاضرات حول « الاكزاميرون » (١٢٧٣) .

وبونافنتورا قرأ أرسطو ، فهو يستشهد به بكثرة ـ أكثر من الف مرة بحسب

---

(١) أضافت الطبعة الثالثة : وُلد في بانيو ريجيو Bagnoreigio .

(٢) في طـ٣ : من ١٢٥٤ الى ١٢٥٧ . لكنه انتُخِب . . .

ما عدّوا ـ في كتابه شرح « الحِكَم » . ومع ذلك فهو يضع أفلاطون فوق أرسطو ، لأنه إذا كان أرسطو قد تكلم لغة العلم فإنّ أفلاطون ، عندما أكّد على الأفكار ، تكلم لغة الحكمة . بل وهناك واحد آخر أحسن عملاً أيضاً ، إنه القديس أغوسطينوس إذْ عرف هذا كيف يتكلّم اللغتين معاً : لغة الحكمة ولغة العلم .

ولمن يريد الدخول إلى فكر القديس بونافنتورا ليس هناك من نصيحة تُعطى أفضل من قراءة وتمعّن كتابه « مسار الفكر نحو الله » . ذاك أنّ هذا الكتاب الصغير هو ، كما قال ناشره الجديد ، « عملٌ فرانسيسكانيٌ يُعيد كتابة « المأدبة » [لأفلاطون] بحرية تامة » (هـ . دوميري) . فالالهام الذي أطلق من شفاه « بوفيريلو (Poverello) » «نشيد المخلوقات » المدهِش نلقاه موجوداً في عدة صفحات من « المسار » هذا . وقد ألّف بونا فنتورا ذاك الكتاب سنة ١٢٥٩ على جبل الفرنا (Alverne) ، في المكان عينه الذي كان « مرشِده ومعلّمه » ، فرانسوا الأسّيزي ، قد رأى المصلوبَ الإلهي على صورة ملاك [سيرافيم] . وترمز أجنحة ذاك الملاك السّتّة إلى الدرجات الستّ التي يتوجّب على الروح اجتيازها في سيرها نحو الله .

ينطق المسار الذي رسمه بونافنتورا من الخارج (الأشياء المحسوسة) إلى الداخل (النفس) ، ومن الداخل إلى التسامي (الله) . والأشياء المحسوسة هي « آثار » الله ؛ والنفس هي « صورة » الله . بيد أنه يجب تجاوز الآثار والصورة معاً لبلوغ الله في ذاته . وهذا المسار لن يكون جديراً بالإنسان إذا كان لا يدعوه إلى التجاوز ، واذا كانت نهاية السفر غير قائمة فوق الانسان . ويوضِح بونافنتورا أنّ « الصلاة هي الأمّ والنبع لتجَاوز ذاتنا » .

العالَم والنفس والله ، تلك هي المراتب الثلاث الكبرى في الرحلة . وكل واحدة من تلك المراتب تتضمن بدورها درجتين . إذْ يمكن تأمل الله من خلال آثاره (الدرجة الأولى) أو في آثاره (الدرجة الثانية) ؛ من خلال صورته (الدرجة الثالثة) ، أو في صورته (الدرجة الرابعة) ؛ من حيث هو كائن (الدرجة الخامسة) أو من حيث هو خَيْر (الدرجة السادسة) .

وأثناء الطريق ، يعدّد بونافنتورا الأدلة الكلاسيكية على وجود الله . فبعضها ينطلق من العالَم الخارجي ، تمشّياً مع كلمة القديس بولس : « ما في الله

غير منظور . . . يظهَر للعقل من خلال المخلوقات » (إلى الرومانيين ١ ، ٢٠) . أما الأدلة الأخرى ، المستوحاة من أوغسطين ، فتنطلق من النفس : إنّ ذاكرتنا تكشف أزلية الله ، وعقلنا يدل على حقيقة الله ، وارادتنا تكشف طيبته . ولكن بونافنتورا لا يهتم مطلقاً باعطاء هذه الأدلة ـ وهو بعد لا يستعمل مطلقاً تلك الكلمة ـ بناءً تقنياً . فالعالَم ، لمن يعرف كيف يراه ، هو مرآة يظهَر الله فيها ؛ إذْ ، بالنسبة إلى الله ، « كل مخلوقات هي كظلّ ، وكصدى وصورة » . ومع ذلك فما يُرى هو قليل ـ بل معدوم ـ في مرآة الخلائق إذا لم تكن مرآة النفس مجلوّة ومطهَّرة بصورة مسبقة . وبالمقابل ، فاذا تمّ ذاك التطهير يصبح الجمال واللذة الجمالية الطريقَين اللذَين يوصلان إلى الله . وتحت الجمال يكتشف القديس بونافنتورا العدد : « ليس الجمال سوى معادلة أرقام » . والأصل الأكثر إحتمالا لتلك الفيثاغورية هو ، كمصدر الأفلاطونية التي تَطبع بطابعها كتاب « المسار » ، عائد إلى القديس أوغسطين .

ليس كتاب « المسار » رسالةً مطوّلة في الفلسفة ، وليس هو أيضاً مجرد تحريض . إنه مزيج لا يُعرَّف من البحث النظري البارع ومن الورع الديني . وإبتداءً من الدرجة الرابعة ، يصرّح الكاتب بأنّ متابعة الصعود غير ممكنة بدون نعمة يسوع المسيح وأنّ الأهم يصبح عندها أكثر تعلقاً بتجربة في القلب أكثر مما هو تطبيق للعقل . وفي الدرجة الخامسة ، لم يتوانَ بونافنتورا عن اللّجوء إلى عبارةٍ منبعها « كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً » ، وكان آلن دي ليل قد شرحها شرحاً واسعاً ، وهي أنّ الله « هو نظير دائرة معقولة مركزها في كل مكان وكُرتها ليست في أي مكان » . ثم إنه يستعير لغة أرسطو عندما يقول إنّ الله هو « فعل محض » . لكنّ أفلاطون هو الذي يفوز في النهاية ، إذْ ما بعد الكائن (الدرجة الخامسة) يضع القديس بونا فنتورا الخير (الدرجة السادسة) . وذاك هو أيضاً الحد الأعلى في الجدلية الأفلاطونية إذ يقول أفلوطين : « يجب الصعود نحو الخير ؛ فإليه هو كل نفس تشتاق » . وقد سبق لأفلاطون نفسه أن قال في الكتاب السادس من « الجمهورية » (٥٠٩ ب) : « إنّ الخير هو فيما بعد الكائن ، وهو يتجاوز الكائن بالكرامة وبالسلطة » .

ويعترف بونافنتورا أنّ الكائن هو اسم إلٰهي ، وأنّ فيه توجد صفات الله : الخلود ، البساطة ، العقل المحض ، الكمال ، الوحدة . ومع ذلك فإنّ تأمل

الخير أرفع من تأمل الكائن . وتقومُ بين الأول والثاني المسافة كلها التي تفصل الظهور عند موسى عنه لدى المسيح ، فالله قد ظهر لموسى ككائن : « أنا هو الكائن » (الخروج ، ٣ : ١٤) . وبالمسيح فقد ظهر الله على أنه خير (لوقا ، ١٨ : ١٩) . وتأمل الكائن يؤدي بنا إلى وحدة الطبيعة الإلهية ؛ أما تأمل الخير فيسير بنا إلى ثالوثية الأقانيم .

ولكي يثبت هذه النقطة الأخيرة لجأ بونافنتورا إلى كتابين ، معاً هما الـ « بروسْلوجيون » للقديس أنسِلم ، و« الثالوث » لريشار دي سان فكتور . وهكذا قال بونافنتورا : « إنّ الخيرَ المطلق هو ذاك الذي لا يمكن أن نتصوّر أفضل منه . ومثل تلك الواقعة لا يمكن أن يُظن انها غير موجودة ، لأنّ الوجود هو أفضل من عدم الوجود » . لقد تعرفنا على البرهان الانسلمي . ثم يتابع بونا فنتورا : يُعرَف الخير بقابليته للانتشار ، فهو « يَنتشر من نفسه وبنفسه » . والخير لن يكون خيراً إذا لم يتدفق . فيقال إنه ينتشر في المخلوقات ، وهذا حقيقي . ولكن لا توجد هنا إلاّ « نقطة صغيرة جداً بالنسبة إلى اتساع الطيبة الأبدية » . فوحدها ثالوثيةُ الأقانيم ، الأقانيم المتساوية ومن نفس الجوهر ، يمكن أن تَروي ظمأَ الخير إلى الإنتشار : « إذا لم يكن موجوداً في الله . . . الآب والابن والروح القدس ، فلن يكون الله هو الخير المطلق ، لأنه عندئذٍ لن يفصح عن ذاته كاملة » . وهكذا ، في رأي بونا فنتورا ، يصبح التثليث ضرورياً . ثم يضيف بعد ذلك قوله : «إلا أنه ، في ذاك التأمل ، إحذر من الإعتقاد بانك تدرِك ما لا يُدرَك » .

ويبقى ذاك السرّ الإلهي كاملاً ، فليست القضية قضية اكراهه على الدخول في حدود عقلنا بل بالعكس يجب علينا أن نخرج من ذاتنا للدخول فيه . وذلك هو الإنجذاب ، النهاية الأخيرة في المطاف ، الراحة في الله . وعلى مثال الله ، الذي « استراح » بعد عمل الستة أيام ، تتوق النفس التي قطعت درجات المسار الست إلى الراحة . إنّها فعلا الراحة ، لأنّ أية ملكةٍ من الملكات التي ساعدتنا على اجتياز الدرجات الست لا تستطيع هنا أن تؤمّن أقل خدمة . وهكذا يتوجّب علينا ، من أجل هذا الإجتياز الأخير ، ترك « كل عمليات العقل ، ثم نقل وتحويل مركز عواطفنا إلى الله بصورة كاملة » . فالكلمة الأخيرة ليست إذن للعلم ، بل هي للحبّ . وبذلك نفهم أننا باتباعنا حتى النهاية كتاب بونا فنتورا « المسار » نكون قد خرجنا من حدود الفلسفة . والوقت الذي استعملناه لذلك

الاجتياز يحرمنا من فرصة إعطاء المعلمين الآخرين من المدرسة الفرانسيسكانية المكان الذي يستحقونه .

ومع ذلك فلن نسعى هنا إلى تعريف القاسم المشترك بين مختلف ممثلي تلك المدرسة ، إلا أنه يجب الإشارة إلى أنّ المعلّمين الفرنسيسكانيين دافعوا بعطف وتفضيل عِن النظرية المسماة : « الإشراق الإلهي » . فالله بحسب هذه الأطروحة ماثل مثولاً قوياً في أنفسنا ، ويضيء نوره مباشرةً عقلنا . بذلك نجد هنا الفكرة الأوغسطينية عن « المعلّم الداخلي » . ثم إننا نستشعر هنا نظرية باسْكال عن « الله المحسوس بالقلب » ، ونظرية مالبرانشْ عن « الرؤية في الله » . ولكننا نبقى معها بعيدين عن العالم التومائي الذي ينبغي الآن علينا مواجهته .

٤ ـ القديس ألبير الكبير والقديس توما الأكويني

رأينا تأثير أرسطو يترسّخ بفضل بونافنتورا والمدرسة الفرنسيسكانية . ثم أصبح ذاك التأثير أكثر فعالية عند المعلمين الدومينيكيين .

وهنا أيضاً سوف يتوجّب علينا الإكتفاء بتفحّص فكرِ شخصٍ فقط من أولئك المعلمين ، وأكثرهم تمثيلاً للجميع ، وهو القديس توما الأكويني . ولكنه سيكون من الجور إغفال الإشارة إلى أنّ دومينيكياً آخر سبق له ، قبل توما الأكويني ، أن فتح أبواب الفلسفة المشائية وهو القديس ألبير الكبير (١٢٠٦ تقريباً ـ ١٢٨٠) . بل وكان المعلّم ألبير أيضاً أول من اكتشف ، بين مستمعيه في كولونيا ، عبقرية توما الأكويني المبكّرة .

وبالتأكيد ، لم يحقق ألبير الكبير توليفة كل المواد الأولية التي جمعها بجهده الذي لا يكلّ . وكما يقول جيلسون : « لقد انكبّ ألبير على كل المعارف اليونانية ـ العربية بشغف بهيج لعملاق منشرح الصدر . . . لقد كان في حالته تلك الكثير من النزعة للتجميع أو الاتجاه « البانتا غرويلي » . إنما يجب الاسراع بالقول ، بعد أن لاحظنا أنّ ألبير فتح الأبواب أمام أرسطو ، إنه بعمله هذا لم يقفلها بوجه تأثيرات عديدة أخرى تحتل فيها الأفلاطونية الجديدة لدنيس المنحول وللعرب المركز المرموق .

كان الهدف الذي حدّده ألبير لنفسه هو إيصال الثروات التي جمعها الفلاسفة اليونان والعرب واليهود إلى اللاتينيين . ولكن هذا القارىء الكبير كان أيضاً ملاحِظاً كبيراً . فلم يتوان بفضل خبراته الشخصية عن إتمام أو تصحيح المعلومات التي قدمها له أرسطو ، وخصوصاً في مجال علم الحيوان . وهذا المراق للملاحظة عنده مع هذا التقدير للتجربة أكسبا ألبير شهرته كخبير في العلوم الخفية . وكتاب « ألبير الكبير » الذي شاع طويلاً والذي تكلّم عنه جيرادي نرفال في كتابه « يد المجد » ، كان مجموعة من الوصفات السحرية .

يتضمن الانتاج الضخم الذي تركه ألبير الكبير واحداً وعشرين مجلّداً من القطع الكبير ، وربما هو إنتاج لم يدرس بالمقدار الذي يستحقّه . فقد اعتاد مؤرخو التومائية أن يعتبروا ذلك الانتاج كمشروع أو كمخططٍ للتوليفة التي حققها القديس توما الاكويني . وفي هذا من غير شك قصر نظر ، لأنّ فكر البير الكبير كان يحمل من البذور أكثر مما أنبتته التومائية . وحتى فيما بعد التومائية، يبدو تأثير القديس البير مستمراً عند الصوفيين الرينانيين . ومع ذلك فإننا لا نغلط عندما نعتبر أنّ أجمل عنوان مجدٍ للمعلّم ألبير هو أنه أتاح وأعدّ مؤلَّفات توما الأكويني .

وُلِد توما سنة ١٢٢٤ أو سنة ١٢٢٥ . هو ابن لاندولف الأكويني ، سيّد روكاسيكا [الصخرة الصَّلْدة] الواقعة في مملكة نابولي . وربما كانت عائلته تحلم بأنه قد يتقلّد يوماً الرئاسة الأسقفية في دير مونته كسينو (Mont Cassin) الغني . في سنة ١٢٣٠ ، عهد بتوما الصغير ، وعمره ٥ سنوات ، إلى الأب الراعي لتلك الرهبانية ، وهو خاله سِنّيبالدي (Sinnibaldi) . وفي ذاك المكان تعلّم اللاهوتي المقبِل مبادىء الثقافة . وفي سنة ١٢٣٦ أو ١٢٣٩ وصل توما إلى كلية الفنون في جامعة نابولي الفتية ، حيث أتيح له الاتصال الأول بالأرسطوية . ولكنه ، في سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ ، اتخذ قراراً قضى فيه على الأحلام الجميلة لعائلته : إذْ لبس الثوب الرهباني الدومينيكي . اتجاه حاسم : أتراه كان سَيصبح ما أصبح عليه لو أنه اتبع الطريق التي رسمها له أهله ؟ يومئذٍ لم يعد العصر عصر القديس أنسيلم. ولكي يمكن لعب دور في الحياة الفكرية فإنّ الثوب الأبيض للإخوان الواعظين كان السبيل الأضمن من الصولجان الديري .

ومن سنة ١٢٤٨ إلى سنة ١٢٥٢ درس توما الأكويني ، في كولونيا ، تحت

إشراف ألبير الكبير . وفي سنة ١٢٥٢ وصل إلى باريس . وفي سنة ١٢٥٧ ، وبذات الوقت مع القديس بونا فنتورا ، فقد قُبِل فيها رسمياً ضمن معلمي اللاهوت في الجامعة . وبعدئذٍ أصبح التعليم شغله الوحيد فانصرف إليه حتى سنة ١٢٥٩ في باريس . ومن سنة ١٢٥٩ إلى سنة ١٢٦٩ رافق في إيطاليا البلاط البابوي . ومن سنة ١٢٦٩ إلى ١٢٧٢ عاد يعلّم من جديد في باريس . وفي سنة ١٢٧٢ رجع إلى نابولي . مات سنة ١٢٧٤ في ٧ آذار فيما كان ذاهباً إلى مجمع ليون .

وإنتاج توما الأكويني يمكن أن ينقسم إلى خمس فئات من الكتابات : ١ ـ شروحات على الأسفار المقدسة ؛ ٢ ـ الشروحات الفلسفية أو اللاهوتية [حول كتاب « الحِكَم » للومبار (١٢٥٤ ـ ١٢٥٦) ، حول « الكتيّبات اللاهوتية » لبويسيوس (١٢٥٧ ـ ١٢٥٨) ، حول « الاسماء الإلهية » لـ دنيس المنحول (١٢٦٠) ، حول « كتاب العلل » (١٢٧١ ـ ١٢٧٢) ، حول أغلب كتب المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة لأرسطو (١٢٦٦ ـ ١٢٧٤)] ؛ ٣ ـ كتابات « المسائل المتنازع عليها » و« المسائل التفرقة » ؛ ٤ ـ « كتيّبات » حول مختلف المواضيع [مثلاً : « في الوجود والماهية » (١٢٥٠ ـ ١٢٥٦) ، ثم « في خلود العالم » (١٢٧٠) ، الخ] ؛ ٥ ـ الخلاصتان وهما « الردّ على الخوارج » (١٢٥٩ ـ ١٢٦٤) ، و« الخلاصة اللاهوتية » (١٢٦٦ ـ ١٢٧٤) .

سيكون ادّعاءً وعملاً بلا طائل تنظيم لائحة شرفٍ وتقدير لمختلف كتابات القديس توما . ويُنصَح من يرغب بالاتصال بهذا المفكّر الموهوب ، إن عجز عن قراءة كل انتاجه ، الاكتفاء بقراءة « الردّ على الخوارج » ثم « الخلاصة اللاهوتية » . وهذا رغم أن هذه الأخيرة قد كتبت ، كما يقول صاحبها ، من أجل المبتدئين . ولكن القارىء الحديث لن يصاب بمفاجأة طفيفةٍ حينما يرى كم يفترض القديس توما من المعارف عند مبتدئيه هؤلاء .

يُقرّ المؤرخون بأنه ليس يسيراً التحديد بدقة لمقدار أصالة القديس توما بالنسبة إلى سابقيه المباشرين . وعندما يُعرف هؤلاء بصورة أفضل سيمكن بدون شك التبينّ بوضوحٍ أكبر مقدار ما تدين به التوليفية التومائية ، ليس فقط تجاه ألبير الكبير ، بل تجاه بونافنتورا ، وتجاه الكسندر دي هاليس ، وتجاه غيليوم دوفرني

(d'Auvergne) (ت ١٢٤٩) القريب جداً أيضاً من رجال القرن الثاني عشر والمنفتح كليةً على كلّ المسائل الكبرى للقرن الجديد . وعلى كل حال ، فليس من المشكوك فيه أنّ القديس توما برز بنظر معاصريه كمجدِّد . فقد كتب غييوم دي توكو ، مؤرّخ سيرته ، بهذا الصدد يقول : « كان الأخ توما يطرح في محاضراته مسائل جديدة ، ويكتشف مناهج جديدة ، ويستعمل شبكات جديدة من البراهين » . وقد لا يمكن أن نترجم بإلحاح أكبر من هذا القول لِـ توكو عن ذلك الإحساس بالجدة الذي تركته في زمانها تعاليم توما الأكويني .

يحتل القديس توما في تاريخ الفلسفة الوسيطية ، بغير منازع ، مكاناً من المرتبة الأولى . وهذا مع أنه لم يكتب كتاباً واحداً في الفلسفة المحضة ، بالمعنى الذي نعطيه اعتيادياً لهذا اللفظ . فحتى كتابه « الرد على الخوارج » ، والمخصَّص لأناس لا يأخذون بسلطة الكتاب المقدسة المسيحية ، هو مؤلَّف لاهوتي ؛ وإنّ في تسميته أحياناً باسم « الخلاصة الفلسفية » لتجاوز مسرف . ولكنّ اللاهوت بالنسبة للقديس توما هو عِلم حقاً ؛ وبهذا المعنى يوجَد نمطان من العلوم . الأولى تنطلق من المبادىء البديهية بذاتها : ومن هذا النمط الحساب والهندسة . وتنطلق العلوم الأخرى من المبادىء التي لا تظهر بداهتها إلاّ في ضوء علم أعلى : وهكذا فإنّ علم المنظور ينطلق من مبادِىء معروفة في علم الهندسة ، والموسيقى من مبادىء معروفة بفضل الحساب . ووفقاً لهذا الشكل الأخير يُعتبر اللاهوت علماً . ذلك أنّ مبادىء اللاهوت لا يُستطاع إثباتها حتى في اللاهوت نفسه ، إنها مبادىء بديهية بالنسبة إلى الله الذي يمتلك وحده العلم الحق . ومن العلم الإلّهي يتلقى المؤمن الاتصال بها عن طريق هبة الإيمان . وإذن فمبادىء اللاهوت هذه هي ما يسمى بـ« بنود الإيمان » . حتى إذا امتلك اللاهوتي تلك المبادىء ، أمكنه بناء علم شبيه بتلك العلوم التي هي من النمط الثاني الذي تكلّمنا عنه ، حيث العقل يعمل بكل صرامةٍ وبكل دقة .

أعطى القديسُ توما العقل ، في تكوين المعرفة اللاهوتية ، دوراً كبيراً . ولكنه يعرف أنه يجب أن لا يُطلَب إلى العقل إعطاء ما لا يستطيع . ففي كتابه « الردّ على الخوارج » المكتوب ، حسب ما هو معتقد ، لخدمة المبشّرين المسيحيين المرسَلين إلى بلاد الإسلام ، يميز بين مجالين فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض

الحقائق الأخرى أن تدرَك عن طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، الخ » .

ويعترف القديس توما « بأنّ بعض الفلاسفة المَهديِّن بنور العقل الطبيعي ، عَرفوا كيف يثبتون الحقائق من النوع الثاني ويبيِّنونها : وإذَن يمكن الاقتداء بهم . أمّا حقائق النوع الأول ، فخطأ وحماقة محاولة إقرارها بالعقل لأنّها تتجاوز العقل . إلّا أنه يمكن فقط إقنـاع الكافر بأنّ متاعبه ليست مما لا يمكن التغلب عليها ، وأنّ الاعتراضات التي يَتقدّم بها لا تفرض نفسها . فدحْض اعتراضاتٍ من ذاك القبيل ، بحسب اعتبار القديس توما ، ممكن لأنّ « العقل الطبيعي لا يمكن أن يكون متعارضاً مع حقيقة الإيمان » ، فكلاً من العقل والإيمان مشتقّ من الحقيقة المطلقة نفسها التي هي الله .

يَحمل الاتجاهُ الفلسفي عند توما الأكويني طابعَ العبقرية اللاتينية التي هي صديقة الوضوح . بل ويمكن القول إنّه يحمل طابع العبقرية الإيطالية الميّالة إلى الاجتهاد القانوني والبارعة في حل القضايا التشريعية . ففي التوليفة التومائية نجد أن حقوقَ العقل وواجباته ، بالنسبة إلى الإيمان ، محددةٌ بوضوح . ولكن ليس بإمكان العقل أن يحفظ مكانه ويقوم بدوره في تلك التوليفة ، إذا لم يكن ممتلكاً إستقلالاً ذاتياً كافياً . ولهذا يستبعد توما الأكويني أطروحة « الإشراق الإلهي » المحبَّبة إلى الفرنسيسكان ، كما يستبعد معها أيضا أطروحة « العقل الوحيد » التي سندها العرب . ففي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية ، بحسب معتقد توما ، يكون استقلال العقل الإنساني منحرفاً في كثير منه أو قليل . فهو يرى « أنه من غير المحتمل أن لا يكون في النفس العاقلة مبدأ بموجبه تستطيع أن تُظهِر فعاليتها الطبيعية ، فذاك ما يحصل إذا قبلنا بمبدأ وجود عقل فعال واحد ، سواء سميّناه الله أم العقل » . ولذا فإن القديس توما ينادي بأنّ كل إنسان يمتلك عقلاً فعالاً خاصاً به . وهذا أمر يتعلق بكرامة الإنسان . إذْ كَيف يمكن أيضاً تعريف هذا الأخير بأنه « حيوان عاقل » إذا كان لا يمتلك في ذاته وبصورة خاصة ما يجعله إنساناً ، ألا وهو العقل ؟

وبصورة أعمق ، فإن استقلالية العقل ترتكز على استقلالية الطبيعات [الكائنات] المخلوقة . وفي هذا يعارض القديس توما بوضوح بعض الاتجاهات في الفلسفة المسيحية ـ الاتجاهات التي سوف يدفعها مالبرانش إلى أبعد حد ممكن ـ

والتي تهدف إلى إغراق كل سببية مخلوقة في قلب السببية الإلهية . ففي نظر توما الأكويني ، يضل أولئك الذين ينزعون عن المخلوق نشاطه الخاص لكي يعظموا ، بعملهم هذا ، الخالق : « فما ينقصونه من كمال المخلوقات ، حسب قوله ، ينقصونه من كمال الله بالذات » . لأن الله أراد أن يوصِّل الشبه به إلى مخلوقاته . فالتشبه بالله ، بالنسبة إلى مخلوق ما ، لا يعني فقط وجوده ، بل كونه هو بدوره سبباً . وليس في هذا أي تجديف ، ولا أيّ انتقاصٍ من مجد الله . فالسببية في المخلوقات تشتق من السببية في الخالق . والعقل الفعّال هو ، في كل منا ، « نور صادر من الله » .

بعد أن انطلقنا من مسألة طرائقية ، مسألة علاقات العقل بالإيمان ، وصلنا بدون أن نشعر إلى مسألةِ نفسانيةِ العقل الفعال ، ثم إلى عقيدة الخلْق التي تُدخِلنا إلى قلب الماورائيات . من أجل إعداد عقيدة الخلق ، لم يستطع القديس توما الاتكال على مساعدة أرسطو فقط . ففكرة الخلق ، التوراتية أساساً ، غريبة عن الفيلسوف اليوناني ؛ وما يقوله القديس توما عن أرسطو يمجِّد أكبر التمجيد صفاته كميتافيزيقي . فالخلْق لا يُعرَّف كما يُعرَّف حدثٌ ما ، إذْ ليس مهماً بالنسبة للفيلسوف أن يكون العالم محدَثاً أم أزلياً . إنه في جميع الأحوال مخلوق . وهنا ، فعلاً ، لا يضيف الزمن شيئاً على القضية . أزلي أم لا ، فالعالَم مخلوق . والقول بأنّ العالَم مخلوق ، يعني القول بأنّ كل كائن فيه يستمد وجوده من الكائن الإلهي . لأنّ الله وحده يمتلك ، في ذاته ، الكينونة [الوجود] . . . بل إنه الكائن المستمر بذاته ، الكائن الذي ماهيته تقتضي وجوده . وتلك هي « الحقيقة السامية » التي كشفها الله لموسى عندما خاطبه : « أنا هو الكائن » . ولكن هذا الإسم الذي يجل عن الوصف والذي ألقي إلى موسى في عليقة جبل حوريب هو ما يريد القديس توما كميتافيزيقي أن يجده في ضوء العقل . ولذا فهو يرسم خمس دروب تؤدي كلها إلى اكتشاف وجود الله . لكل من تلك الطرق نقطة انطلاق مختلفة : الحركة ، العلة الفاعلة ، الإمكان ، درجات الكمال ، النظام أو غائية الكائنات . ولكن نقطة الوصول هي دائماً واحدة ، وتسمّى : الله . إنه لا متناهٍ وواحد . .وحده يوجَد بذاته . وما عداه لا يوجَد إلا به .

وها هي النتيجة الدينية لهذه الميتافيزيقا عن الكائن : الله حاضر في جميع الأشياء . « الله هو الكائن نفسه ، ذلك الكائن الذي ماهيته تتضمن وجوده ،

ينتج عن ذلك أن الكائن المخلوق هو الفعل الخاص لله مثلما أنّ الاحتراق هو الفعل الخاص للنار . ولكن هذا المفعول ، الله يخلقه ليس فقط عندما تصبح الأشياء مكونة بل وأيضاً طالما هي محفوظة في الكائن مثلما أن النور يظل في الهواء بفعل الشمس طالما أنّ الهواء يبقى مُناراً . وبما أن الكينونة (بالمعنى الدقيق للوجود) هي من أخصّ وأعمق ما في الأشياء . . . فإنه ينتج عن ذلك أنّ الله موجود في كل الأشياء ، وأن وجوده فيها قائم في الصميم » .

يتحرك القديس توما إذن على صعيد الكائن . والتفريق الواقعي بين ماهية الكائنات المخلوقة ووجودها ـ هذا التفريق الذي لم يجده عند أرسطو والذي مهّد له ابن سينا ـ أتاح له بناء عقيدة في الخلق عميقة ومتماسكة . لكن أرسطو هو الذي قدم للقديس توما تفريقاً آخر كان بالحق أساسياً ، ذلك هو التفريق بين الفعل والقوة . يُمثّل الكائن لنا بمظهرين : فتارة هو كمال محقّق ، وهذا هو الفعل ؛ وطوراً قدرة على الكمال ، وهذه هي القوة . فلنحاول أن ندرك ، على الأقلّ باقتضاب ، ما يجب أن نَفهم بذلك التمييز السابق .

هاك قطعة من الخشب . يستطيع النجار أن يجعل منها طاولة أو تمثالاً . فيقال إنّ الطاولة أو التمثال موجودة « بالقوة » في قطعة الخشب . أما إذا حقق النجار عمله ، فالطاولة والتمثال يصبحان عندئذٍ « بالفعل » . ولنأخذ مثالاً آخر . يذهب طفل إلى درسه الأول في الكمان . يوماً ما ، قد يمتلك الصبي لغاية الاتقان ذلك الفن الذي يستعد لدرسه . عندئذ سوف يصبح « عازف كمان بالفعل » . أما الآن فهو « عازف بالقوة » . ولا يقولنّ قائل إنّ في هذا لعب على الألفاظ : فالوجود « بالقوة » هو وجود بالواقع . إنّ قطعة الخشب لا يمكن أن تصبح عازفاً ، لا بالقوة ولا بالفعل . وهذه القدرة على الكمال بالنسبة إلى فنّ العازف ، القدرة التي يمتلكها الولد وتحرم منها قطعة الخشب ، هي شيء إيجابي تماماً ، إنها وجود فعلي ، ولكنها « وجود بالقوة » .

هناك مبدآن أساسيان يحكمان علاقات الفعل بالقوة : ١ ـ لا يستطيع أي كائن الانتقال من القوة إلى الفعل بدون تدخل كائن هو قبلاً في حالة الفعل ؛ ٢ ـ لا يتحدد الفعل ولا يتضاعف إلا إذا كان موجوداً داخل قوة . لهذين المبدأين عدة تطبيقات عملية لا نستطيع تعدادها كلها . إنما وعلى سبيل المثال ، سنبرهن كيف أنّ المبدأ الأول له استعماله في عقيدة المعرفة . أما المبدأ الثاني فهو ذو أهمية مطلقة

إذْ يمكن أن نجد فيه المحور الذي يدور حوله العالَم الماورائي للقديس توما الأكويني .

وللتعرض للعقيدة التومائية حول المعرفة ، سننطلق من رسم شهير كان رافائيل قد صوّره على جدار الفاتيكان ، هو مدرسة أثينا . في قلب هذا الرسم الجداري وضع رافائيل عملاقي الفلسفة القديمة : أفلاطون وأرسطو . وفي حين كان أفلاطون يرفع إصبعاً نحو السماء (المكان المفترض للأفكار) ، كان أرسطو يوجه يداً نحو الأرض . وليس في هذا ، من غير شك ، إلاّ مجرد صورةٍ شديدة الإيجاز ولكنها ، مع ذلك ، تفيدنا في موضوعنا هنا ، إذ ليس لنا أن نصف هنا مواقف كل من أفلاطون وأرسطو بالدقة في التفريق الذي يمكن لمؤرخ الفلسفة اليونانية أن يفعله في هذا المجال . إنه ليكفينا أن نتصور الرأي الذي كان يمكن لمعاصري توما الأكويني أن يكوِّنوه عن تلك الجدارية . ومن المحتمل أن هؤلاء رأوا فيها تلك الصورة المألوفة التي كانت تراودهم عندما كانوا يحاولون إعطاء تعريف للتناقض بين أفلاطون وأرسطو .

في ذلك الاختلاف ، اختار القديس توما اختياراً صريحاً أرسطو . لقد حظر على نفسه التفتيش عن الأفكار خارج حدود هذا العالَم المحسوس . ومع أرسطو فقد آمن أنّ المصدر الوحيد لمعرفتنا ، وحتى أسماها درجة ، هو في الواقعة (Réalité) المحسوسة . ولكن ، هناك في الأشياء المحسوسة عنصر معقول هو « الصورة » التي هي كالفكرة الإلهية متحققة ومتعيِّنة في المادة . وإذن فحتى في الأشياء يوجَد المعقول ، ولكنه معقول « بالقوة » وعند ذلك يَبرز الأول من المبدأين المشار إليهما أعلاه . ولكي يصبح هذا المعقول « بالقوة » معقولاً « بالفعل » ، يجب أن تتدخل ملكة ناشطة هي التي تسمى بالضبط « العقل الفعال » .

وفي الواقع فإنّ العقل الفعال لا يعمل مباشرة في الشيء بل في المعطيات المكتسبة سابقاً عن طريق المعرفة الحسية . وتتحقق هذه على مستويَيْن : على مستوى الحس الخارجي بواسطة الإحساس ؛ وعلى مستوى الحس الداخلي بواسطة الصورة (أو « الفانتاسْم ») التي تنشأ هي بدورها أيضاً انطلاقاً من الإحساس . فإذا عمل العقل الفعال في الصور أو (الأوهام) فإنه يستخرج منها ، إذا أمكن القول ، النواة المعقولة . وتلك النواة المعقولة (أو الفكرة) هي

التي يَتمثَّلها « العقل المنفعِل » .

ويقول ثاني المبدأين المذكورَين أعلاه : « الفعل لا يُحَدَّد ولا يتضاعَف إلاّ إذا انقَبَلَ داخل قوة » . وهذا المبدأ يتيح إدراك الخطوط الأساسية لكل الهندسة المعمارية للعالَم التومائي . ففي القمة يوجد الله ، « الفعل المحض » ، الأحد اللامتناهي ، لأنه ليس محدوداً بأية قدرة . وفي أقصى الطرف المعاكس توجد المادة أو القوة المحضة . وما بين الإثنين كله يتألف من فعل ومن قوة . وفي حين أن الوجود (الفعل) في الله غير محدود بأية ماهية (قوة) ، فيوجد في كل مخلوق تركيب وتمييز فعليان من الماهية والوجود . فإذا كان هذا التركيب (ماهية ـ وجود) هو الوحيد ، يتكون لدينا الروح الخالص (أو العقل الخالص) أي الملاك . ولكن وحتى في مستوى الماهية بالذات ، يوجد تركيب آخر مقبول ذلك هو تركيب المادة (القوة) والصورة (الفعل) .

فلنُغرِقْ ، كثيراً أو قليلاً ، الصورةَ في المادة وسنحصل على كامل التشكيلة من الكائنات الجسدية ، حيوانات ، ونباتات ، ومعادن . تلك هي النظرية التي أطلق عليها إسم المادة المتصوِّرة (هيلومورفية) : ومفادها أنّ كل كائنٍ جسدي مؤلَّف من مادة (هيولى) ومن صورة (مورفي) . وفي أعلى درجات سلم الكائنات البدنية يوجد الإنسان ، المؤلف من روح ومن جسد . وعند الإنسان ، كما عند الحيوانات الأخرى ، تكون النفس « صورة الجسد » . ولكن تلك النفس تكون عند الإنسان متحررة ، نوعاً ما ، من عبوديات المادة لكي تستطيع البقاء بعد تحلل الجسد .

ثم إنّ علم الأخلاق التومائي هو أيضاً مستوحى من الأخلاقيات الأرسطوية . لقد حدد أرسطو للنشاط الإنساني غاية هي السعادة [القصوى] béatitude ، ووضع السعادة في الممارسة العليا للملكة البشرية العليا التي هي العقل . ومعروف أنّ العمل الأسمى للعقل هو التأمل الإلهي . تلك هي إذن السعادة : هي أن نتأمل الإلهي . يستعيد القديس توما هذه النظريات ، إلاّ أنه يُدخِل عليها تحويراً مهماً . فبالنسبة لأرسطو يجب أن تتحقق السعادة في حدود الوجود الأرضي، أي في ظروف زائلة . ويجعل القديس توما تلك السعادة في متناول الجميع ، ولكنه يحتفظ بها للآخرة . فتلك السعادة ستكون عنده أيضاً

تأمل الله بل ويسميها باللغة اللاهوتية « الرؤية الطوباوية » [الرؤية السَّعادَويَّة] .

ونرى هنا ـ ولكنّ الأمثلة تكثر ـ مقدار الحرية التي يكيّف بها القديس توما بين مراميه وغاياته وبين فكر أرسطو . فهو يكنّ « للفيلسوف » الإعجاب الأكثر إخلاصاً ، ولكنه ليس بعالِم آثارٍ يقصرُ همّه الوحيد على بعث ماض مجيد . إنه يفكر لعصره باهتمام ثابت بأحداثه الراهنة ، بل وهناك في مشروعه هذا شيء من الثورية . ولم يخطىء معاصروه في فهم ذلك . وإذا كان بعض المعجَبين بالقديس توما قد ارتأوا أن يجعلوا من التومائية مَذْخَراً مثالياً لجميع أنواع المذاهب المحافظة ، فإنهم يكونون بعملهم هذا قد احتفظوا بالكثير من الحَرْفية في عمله وما استطاعوا بالفعل اكتناه روحه .

٥ ـ سيجير دي بْرابانْ والرشدية اللاتينية

يقول مانْدونّي إنّ القديس توما كان بالنسبة لأرسطو « القاضي الشديد الرفق ، إنما المتجرد » . فَلْنُشَدِّدْ على الرفق ولنخفف الإستقلالية ، وعندئذٍ سنحصل على الحركة الفكرية التي أُطلِق عليها اسم الرشدية . حول دقة التسمية ثار النزاع : « إنّ الرشدية اللاتينية ، للقرن الثالث عشر ، هي من إنتاج خيال رينان » حسب ما كتب م . ف . شْتَيْنبرغِنْ . إلا أنّ التعبير البديل الذي يقترحه هذا ـ وهو « أرسطوطالية آخذة بالأفلاطونية المحدثة ، هرطقية أو راديكالية ، متأثرة في الوقت عينه بالرشدية وبالتومائية » ـ هو بالحقيقة تعبير طويل قليلاً . وكلمة « الرشدية » ، التي استعملها رجال القرن الثالث عشر قبل رينان ، تمتاز باقتضابها ؛ فلنستعملها إذن دون أن ننسى أنها غير كاملة .

سبق القول إنّ ابن رشد وضع أرسطو « في أعلى درجات التفوق الإنساني » . ثم اعتنق الرشديون موقفاً مماثلاً : حتى وصل بهم الأمر إلى الاعتقاد بأنّ عقيدة أرسطو كانت هي الفلسفة بالذات . أفكان أرسطو يرتضي هذه العبادة المفرطة لشخصه ، وهو الذي تُنسب إليه الكلمة الشهيرة : « إنّي أكنّ صداقةً لأفلاطون ، لكنّ صداقتي للحقيقة أكبر » ؟ لا شك في أن القديس توما كان أقرب إلى روح أرسطو الحقّة عندما كتب : « تَهدف دراسة الفلسفة إلى معرفة ما هي الحقيقة لا إلى معرفة ما فكّر الناس » . وبالعكس من ذلك تماماً ، يعلن

سيجير دي برابان [البراباني] أنّ التفلسف هو « البحث فقط عما فكر به الفلاسفة ، وبالأخص أرسطو ، حتى ولو صادف ان لم يتوافق فكر الفيلسوف [أرسطو] مع الحقيقة ؛ بلى وحتى إذا نقل إلينا الإلهام ، بخصوص النفس ، استنتاجات لا يستطيع العقل الطبيعي أن يثبتها » . ويضيف سيجير : التفلسف هو التفتيش عن فكر الفلاسفة لا عن الحقيقة . وكل الإلتباس في الرشدية كائن في تلك الصياغات . وإذن يتوجب علينا بذل الجهد إذا أردنا الوصول من خلال الأقوال المتناقضة إلى فكر قائليها .

وأبرز الممثلين للرشدية في القرن الثالث عشر في جامعة باريس هم : سيجير البراباني (١٢٣٥ تقريباً / ١٢٨١ - ١٢٨٤) ، وبوئيس دي داسيا [الداسياوي] ، وبرنيه دي نيفيل (Bernier de Nivelles) . وهؤلاء هم معلمون في كلية الفنون : ما كانوا يعلّمون اللاهوت ، ولكن تعليمهم كان عادة ما يعدّهم لذلك . وبالفعل كان تفضيلهم ينصب ، من بين النصوص التي كانوا يقرأون ويشرحون ، على كتابات أرسطو . وكما يحدث غالباً للأساتذة الذين ينكبّون على مؤلِّفٍ واحد بعينه ، فإنهم لم يعودوا يرونَ إلّا من خلال أرسطو ، ولا يُقسِمون إلا بهِ . كانت استنتاجات أرسطو ، في نقاط عدة ، تتناقض مع الإيمان المسيحي . وكان أولئك الرشديون يعرفون ذلك . إلّا أنّ محبة أرسطو الشديدة لم تكن إلّا لتحملهم على الذهاب حتى النهاية . وبذات الوقت ، كانوا يقولون عن أنفسهم إنهم مسيحيون . وليس من دليل ، على ما يبدو ، يدعو إلى الشكّ في إخلاص أقوالهم .

فهل كانوا يقولون بوجود حقيقتين : حقيقة دينية وحقيقة فلسفية ؟ بتعبير آخر ، هل أوجدوا ، كما أخذ عليهم أخصامهم ، نظرية الحقيقة المزدوجة ؟ يقيناً ، إنهم لم يقولوا شيئاً من هذا . بل بالعكس ، قالوا إنّ الحقيقة شيء والفلسفة شيء آخر غير الحقيقة . والاعتبار الذي ، بالنسبة إليهم ، يقترن « بالفلسفة » ليس بعيداً عن الاعتبار الذي يتعلق بـ « العِلم » في نظر الكثيرين منا . وإذن فليس من نزاع ممكن بين العِلم (أو الفلسفة) والإيمان عندما نفصل تماماً الواحد منهما عن الآخر بحيث لا يعود بينهما أية علاقة .

والمواقف الفلسفية التي وقفها سيجير والتي صدَمت أكثر من غيرها

اللاهوتيين ، في عصره ، هي : خلود العالم ، ووحدة « العقل الفعال » . وقد عرض البرابانتي أفكاره في كتبه التالية : « في خلود العالم » ، و« في العقل » ، و« كتاب السعادة » . فالعالم أبدي ، وفي هذا الأمر مفهوم مألوف لدى العقلية الهلينية ، لكنه غريب عن التراث اليهودي المسيحي . وهنا فإن سيجير لم يكتفِ باعتناقه لذلك المفهوم ، بل أضاف إليه تتمته الطبيعية وهي النظرية الحَلقية [الدورية] للزمن فيقول : « إنّ أيّ نوع لا يصل إلى الوجود دون أن يكون قد سبق له الوصول إلى ذلك الأمر فيما مضى ، وذاك بحيث أنّ الأنواع نفسها التي وجدت تعود وفقاً لحلقة ، وكذلك الآراء نفسها والقوانين نفسها والأديان نفسها . . . نقول هذا وفقاً لرأي الفيلسوف [أرسطو] ، ولكن دون أن نؤكد أن ذلك حقيقي » .

كان في ذلك ما يوجب الإثارة . لكن الذي أوجب إحداث لغطٍ أكبر كان نظرية وحدة العقل . وبالرغم من أنّ المؤرخين ما يزالوا يتناقشون حولِ احتمال تطور جرى في فكر سيجير حول هذه النقطة ، يبدو أنه من غير المشكوك فيه أن هذا المعلم ، على الأقل في حقبة من مهمته ، قد نادى بوجود عقل واحد ومشترك بين النوع البشري قاطبة . ومثل هذا الرأي من شأنه أن يفسد القول بالخلود الشخصي للنفس لأن القسم الذي هو بصورة بارزة الأقل فساداً في الإنسان ، وهو العقـل ، لا يكون بذلك مميزاً الإنسان بالذات . وقد دحض القديس توما الأكويني هذه النظرية في كتيّبٍ بعنوان « في وحدة العقل » ، موجّه عمداً وبصراحة ضد الرشديين .

في جولتَين رفَضت السلطةُ الكهنوتية تعليم الأرسطويّة : كانت المرة الأولى في سنة ١٢٧٠ عندما شجب أسقف باريس اتيان تامبيه (E. Tempier) خمس عشر أطروحة يمكن اعتبارها « رشدية » ، بينما تُعتبر اثنتان منها فقط محض توماثيتَينْ . ثم جرى التدخل الثاني للأسقف تامبيه ، وكان تدخلاً أعنف من السابق ، في ٧ آذار لسنة ١٢٧٧ ، أي بعد ثلاث سنوات بالتمام والكمال من وفاة توما الأكويني . والمواد المائتان والتسع عشر التي نشرها اتيان تامبيه تحكم بالمنع [بالتحريم] خبط عشواء على كتاب « في الحب » De Amore لأندريه ليشابلان André le Chapelain ، وعلى كتابات في استحضار الأرواح وفي السحر ، وعلى أطروحات هي توماثية حقاً ؛ وأيضاً ، وبكل تأكيد ، على القضايا التي كان يدافع

عنها أو من المفترض أن يدافع عنها الرشديون . وقد تضرر هؤلاء الأخيرون خصوصاً من ذاك التحريم . فلم يستطع سيجير الاحتفاظ بمركزه في كلية الفنون . وقبل صدور مرسوم سنة ١٢٧٧ ، بعدة أشهر ، ترك باريس ليلتجىء إلى البلاط البابوي . ومات في أورفياتو (orvieto) ، بين سنة ١٢٨١ وسنة ١٢٨٤ ، مطعوناً من قِبل خادم أصيب بالجنون .

هل ماتت الرشدية ؟ أبداً . صحيح أنه قد توجّب على أتباعها أن يكونوا حذرين لفترة ، لكن الروح « الرشدية » لم تلبث أن عادت إلى الحياة في القرن الرابع عشر مع جان دي جاندون/ Jean de Jandun (ت ١٣٢٨) ، ومع مارسيل دي بادو / Marsile de Padoue (ت ١٣٣٦ - ١٣٤٣) .

٦ - ريمون لولّ

هناك فكرتان كبيرتان سيطرتا ، على ما يبدو ، على حياة ريمون لول وعلى تفكيره : الصراع ضد الرشدية ، وهدي الإسلام إلى الإيمان المسيحي . وُلِد ريمون لول في بالما دي ماجورْكا [مِيورْقة ، مايورْقة] حوالي سنة ١٢٣٥ . عاش في البداية حياة اجتماعيةً في البلاط المايوركي ، حيث كان معلّماً ثم قهرماناً . وحوالي الثلاثين من عمره غيرَّ حياته ، فترك زوجته وأولاده كي يكرّس نفسه لمهمةٍ روحية كبرى لم يلبث هدفها أن أصبح تحويل الإسلام إلى المسيحية . من أجل ذلك كان يسافر دون كلَل ، وكان يكتب دون تعب . ولكي يؤلّف كتبه (أكثر من ٢٨٠ عنواناً معروفاً اليوم) كان لول يلجأ تارة للغة الكتلانية [القتالونية] وطوراً للعربية ، وطوراً آخر للاتينية . وفي سنة ١٣١١ قدم لمجمع فيينا ثلاثة مطالب هي : حظْر الرشدية ، واستئناف الحروب الصليبية ، وتأسيس منابر في الجامعات لدرس العربية والعبرية والكلدانية . وقد أُقِرّ طلبه فيما يتعلق بالنقطة الثالثة . توفي حوالي سنة ١٣١٦ بعد أن أقام عدة مرات في باريس ، وبعد أن قام بأربع أو خمس رحلات إلى أفريقيا .

يكابد المؤرخون المعاصرون عناء كبيراً للإتفاق حول منابع اللوليّة . والموضوع ، في الحقيقة ، ليس سهلاً . فقد كان لوْلّ عصامياً عاش في محيط اختلطت فيه التأثيرات المختلفة وتشابكت . فكانت حينذاك كتالونيا والباليار المكان

المفضل للاتصالات مع المفكرين العرب واليهود . وكان ذلك الحين أيضاً هو الوقت الذي استقبلت فيه بلاطات برشلونة ومايورقة النخبة الغربية المحكوم عليها بالانكفاء إلى ما وراء جبال البرانس . ويضاف إلى ذلك أن ريمون لول يَرجع ، روحياً إن لم يكن حقوقياً ، إلى العائلة الفرنسيسكانية التي اعتبرته دائماً واحداً منها .

والفكرة الكبرى التي كانت تراود لول ، وهي رَدّ الإسلام إلى المسيحية ، لم تكن في القرن الثالث عشر شيئاً جديداً . إنما الجديد فيها هو المنهج الذي زعم ذاك الكتالوني أنّه منهج يوصل إلى تلك الغاية والذي دوّن مبادئه في كتاب « الفن الكبير » . لقد لاحظ لول أنّ المنطق الأرسطي ، الممتاز من أجل البرهنة ، عاجز عن الابتكار . وإذن يجب أن نتممه « بفن الإكتشاف » الذي بواسطته يُقاد كل إنسان متوسط الموهبة إلى التعرف على الحقيقة الكاثوليكية . هكذا انكبّ ريمون لول على نحت منهج كي يمزج مختلف المفهومات الذهنية فيما بينها . ولكن ، لنحذر الخطأ هنا : إنّ طريقة لول ليست لعبة شكلية خالصة . ذلك أنّ المفاهيم الذهنية الممزوجة فيها هي كثيفة ، ومثقلة بواقعة أونطولوجية [وجودية ، أَيْسِيَّة] كاملة . « ومبادىء كتاب الفن الكبير » هي في آن واحد مبادىء الكائن ومبادىء المعرفة » (كارّيراس إي آرتو) .

ولكي يجعل قواعد كتابه « الفنّ الكبير » في متناول العدد الأكبر ، تخيل لول أوالية كاملة من الرسوم، نوع من الجبر الميتافيزيقي ، يُرمَز فيها إلى الله وإلى صفاته وإلى الإنسانية وإلى العالم بدوائر ومربعات ومثلثات . ومن يَعرف استخدام الرموز سوف يستطيع الوصول في النهاية إلى الحقائق الكبرى من الإيمان الكاثوليكي المتعلق بالله والإنسانية والعالم .

أثار كتاب « الفن الكبير » للول سخريات رابْلي وديكارْت . والحقيقة ، أنّ هذا الأخير لم يعرف لول إلا خلال الطبيب والمفسِّر الروحاني [القبّالي] أغريبا الذي لم يكن « الفن الكبير » بالنسبة إليه إلا لعبة مجتمع . وذاك الجبر العجيب ، جبْر المفاهيم التي كوّنها المايوركي ربما لم تَردّ أي مُسْلم عن دينه . إلا أنها أثّرت في نقولا دي كوسا [الكوساوي] ، وفي جورْدانو بْرونو ، وفي ليبنِتْزْ . حتى أنّ هذا الأخير في كتابه arte combinatoria أثنى على « الفن الكبير » الذي وضعه لول .

لكن فضل ريمون لول لا ينحصر في اختراعه ذاك « الفن » . فهذا الكاتب الكبير ، أحد الكبار في الأدب الكتلوني ، هو خصوصاً شاعر وصوفي بحسب قول لويس سالا - مولن . ثم إنّ مؤلفاته : « كتاب الصديق والمحبوب » وArs amativa ، و« كتاب التأمل » ، و« شجرة فلسفة الحب » ، تُظهِر ، وبلا شك أكثر مما يُظهِره « الفن الكبير » ، وجود تلك الميزات فيه .

الفصل الخامس

القرن الرابع عشر

١ ـ عدة نقاط على منحنى
٢ ـ جان دُنْسْ سْكوتْ
٣ ـ المعلم إكْهارْتْ
٤ ـ غِيّيومْ دوكام
٥ ـ تيارات شتى. فْرانسوا بِترارْكْ

١ ـ عدة نقاط على منحنى

يعطي القرن الرابع عشر ، في الغالب ، الانطباع بحقبة مظلمة . فالبابوية تركت روما إلى أفينيون ، والمسيحية مقسومة بالانشقاق الكبير ، وفرنسا وبريطانيا انهكتهما حربُ المائة سنة . وبالطبع ليست هذه أبداً ظروفاً موائمة لازدهار الثقافة . مع ذلك ، ومن جهة نظر ثانية ، كان لذاك العصر ، فيما خص نمو الفكر ، أهمية عظمى . إذْ فيه نضجت ـ ببطء ولكن بخطى ثابتة ـ بذور العالَم الحديث ، وفيه أُعِدّت وتوضّحت الظروف التي منها سوف تخرج النهضة والإصلاح . ولكن القرن الرابع عشر ربما لم يُدرس بدقّة كما هي الحال في العهود السابقة ، إذ أنه يخفي بدون شك أكثر من مجال لم يُكتشف بعد . وإذن فمن الصعب رسم منحنى الحركة الفلسفية ، في تلك الفترة ، بدقة تامة . ولن نخاطر بذلك نحن أيضاً . وإنما سنكتفي بتحديد بعض النقاط التي تَدخل بدون نزاع في ذاك المنحنى : وهذه النقاط الأعلام تُسمّى : دُنْس سكوت ، إكْهارتْ ، أوكام ، بترارْك .

٢ ـ جان دُنْسْ سْكوتْ

يُعتبر حنا دونس سكوت صلة الوصل بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وُلِد في اسكتلندا ؛ دخل حوالي سنة ١٢٨١ ، في السلك الفرنسيسكاني . وفي ١٧ آذار من سنة ١٢٩١ سيم كاهناً على نورثمبتون . ومن سنة ١٢٩٢ إلى سنة ١٢٩٧ استقر في باريس . ثم عاد في سنة ١٢٩٧ إلى انكلترا ليعلِّم اللاهوت في أوكسفورد وكمبريدج . وبعدَ ذلك نجده ثانية في باريس في سنة ١٣٠٢ . وفي سنة ١٣٠٣ أُبعِد من باريس بعد أن رفض توقيع العهد الذي بموجبه دعا فيليب لي بيل إلى عقد مجمع مسكوني ضد بونيفاسيوس الثامن . فانسحب عندئذٍ إلى انكلترا . ولكنه عاد إلى باريس في سنة ١٣٠٤ حيث رُقِّي لرتبة معلّم في اللاهوت وقيّماً على مركز الدراسات الفرنسيسكانية في تلك المدينة . وسافر سنة ١٣٠٧ إلى كولونيا وفيها توفي في الثامن من تشرين الثاني لسنة ١٣٠٨ .

من بين مؤلَّفات دونس سكوت الموثوقة يجب ذِكر : عدد ما من الكتابات حول المنطق ، « مسائل في الميتافيزيقا » ، المحاضرات التي ألقاها في باريس (والمسمّاة : Reportata parisiensia) الكتاب الاوكسفوردي (Opus oxoniense) الذي يوجد له عدة تحقيقات ، كتاب « المتفرقات » ؛ وكذلك « المبدأ الأول لجميع الأشياء » ، والمسائل المتنازع فيها (مسائل التّناظر) المسمّاة : Collationes .

أسلوب دونس سكوت بعيد عن أن يكون نموذجاً في الوضوح ، لكنّ فكره عميق ومرهف . بل إنّ صفة « مرهَف » هي التي أُطلِقت بالذات على دونس سكوت في التراث الوسيطي . ففي حين كانوا ، في المدارس ، يسمّون القديس توما « المعلّم الملائكي » كانوا يسمّون دونس سكوت « المعلّم المرهَف » .

ورث دونس سكوت ميراثاً فلسفياً ولاهوتياً ضخماً يعطي الأفضلية للمعلّمين الفرنسيسكانيين . وهو مدين بالفضل لروبير غروستيت ، والكسندر دي هاليس ، وللقديس بونافنتورا ، وريشار دي مِدْيافيـلاّ (R. de Mediavilla) ، وغنزالفة الاسباني Gonzalve (ت ١٣١٣) . ولكنه يذكُر أيضاً ، تارةً ليثني عليهم وطوراً ليعرضهم ، العلماء الغرباء عن سلكه أمثال : هنري دي غانْدْ (H. de Gand) وغودفروا دي فونتين . وأخيراً ، كان ذا إطلاع جيد على أرسطو ، إذ شرحه بكل تصرف وحرية ؛ وعلى ابن سينا المفضل عنده على ابن رشد . لكن دونس سكوت ، ككل المفكرين العباقرة ، هو نفسه ذاتها قبل كل شيء ، أي أنه ذو أصالة حقيقية .

تظهر تلك الأصالة في نظريته عن المعرفة ، فالعقيدة المقبولة عامة في المدارس كانت تَنسب إلى العقل الإنساني نوعاً واحداً من المعرفة هي المعرفة بالتجريد . ولكن دونس سكوت يعزو لهذا العقل نوعاً آخر هو المعرفة الحدسية . وفي حين أنّ التجريد ينتهي إلى الكليات ، فإنّ الحدس يَصبّ في الكائن العياني والمفرد . وبفضل هذه القدرة على الحدس فإنّ عقلنا يدرك الكائن الموجود في فرديته وفي ذاتيته . وهو بالتالي يدرِك « الأنا » ؛ وهذا الحدس النفساني هو أساس كل يقين . ذلك أنّ الحدس أوّلي بالنسبة للتجريد .

إنّ غرض معرفتنا التجريدية هو الكائن من حيث هو كائن ، الكائن بوجه عام أو ، بصورة أدق ، الكائن غير المحدد حالياً والقابل للتحديد فيما بعد . هذا الكائن ، غرض العقل التجريدي ، يسميه دونس سكوت : المتواطىء (univoque) . وبكلام آخر فإن مفهوم الكائن هو واحد له ، بشكل دقيق ، المعنى نفسه مهما كان نوع الواقعات التي ينطبق عليها . وتلك الأطروحة هي الصفة المميزة لفكر سكوت ، وهي تعبّر تماماً عن مراميه العميقة . فالواقع أنّ الأمر بالنسبة إلى سكوت هو أن يستطيع الإنسان معرفة الله معرفة إيجابية يقينية .

إذا كان فعل « الكون » في الجملتين التاليتين « الله كائن ـ والعالَم كائن » ليس له نفس المعنى تماماً ، ففي كل ما أقوله عن الله لَبْس . واللاهوت ـ الذي هو عِلم الله ـ يصبح بذلك غير مفهوم أو يصبح التباساً محضاً . تلك هي النتيجة التي وصل إليها سكوت . ولنشر إلى أن القديس توما الذي ، هو بدوره أيضاً ، حرص على تجنيب اللاهوت عثرة اللّبْس ، لم يستنتج مع ذلك كله أن الكائن متواطىء بل هو فقط « متشابه » (analogue) .

وذاك ما يكفي عنده لأن تكون المعرفة بالله ، وهي معرفة شبيهية [قياسية] هي أيضاً ، معرفة ممكنة . ويفسِّر اختلاف العقيدتين ، في القسط الوافر منه ، بالمفهوم المختلِف ، لدى كل منها ، للتجريد . فبرأي الأب أفرام لونبري ، نجد في التجريد التومائي « أن العقل يَفهم دائماً الكائن مع الأنماط المحدودة الموجودة في العياني المحسوس » ؛ هذا بينما يرى دونس سكوت أنّ « لدى العقل القدرة على التفكير في الكائن بغير أنماطه العيانية . فبمساعدة هذا التجريد الأعلى يدرِك العقلُ مفهوم الكائن المحض والمتواطىء » . هنا ، ربما ، يوجد الحد الفاصل بين المذهَبَين . وحول نقطة أخرى أيضاً تبتعد الميتافيزيكا السكوتية بوضوح عن الميتافيزيكا التومائية : فدونس سكوت لا يقبل بالتفريق الواقعي بين الماهية والوجود ، ذاك التفريق الذي يعتبره القديس توما أساسياً في الكيان الميتافيزيكي للكائن المخلوق .

ووفقاً للتعاليم التقليدية يعتقد دونس سكوت أنّ الوحدة تتبع الكائن . ولكنه يستخلص من هذا المبدأ استنتاجاً أصيلاً هو إحدى الأطروحات الرئيسية في السكوتية . فإذا كانت الوحدة تتبع الكائن ، فيجب أن يكون عند كل درجة واقعية من الوجود وحدة واقعية مطابقة لها . وهكذا ففي كل كائن مفرَدٍ أو خاصّ توجَد تعددية في « المظاهر [الوجوه] الواقعية » formalitates . وتلك المظاهر الواقعية ليست منفصلة ولا قابلة للانفصال ، لأنها لن تشكل أبداً فرداً واحداً ؛ ومع ذلك فهي متمايزة تماماً بطريقة ما . ولتوضيح هذا التمايز استنبط سكوت كلمة جديدة ، تلك هي التمايز « من جهة الشيء » a parte rei وليس ذاك التمايز هو التمايز الواقعي ولا هو التمايز الذي يسمّيه المدرسيون « التمايز العقلي » . بل هو نوع من الشيء الوسط بين الاثنين ، والذي اقترح مؤرخو السكوتية تسميته : « التمايز الموضوعي » .

بفضل التمايز الموضوعي يمكن التوفيق بين وحدة الفرد وتعددية ملكاته . وبفضله أيضاً نحافظ أو ننقذ الصفة الإيجابية لمعرفتنا بالله . فلنفترض ، لهذا الغرض ، أنّ مثل هذا التمايز لم يوجد . كيف يمكن عندئذ أن ننسب إلى الله صفات مختلفة أمثال : القداسة والطيبة والرحمة والعدالة الخ ؟ فإقامة تمايز واقعي بين هذه الصفات يعني تحطيم الوحدانية الإلهية ، وهو الأمر الذي يؤدي من ثمة إلى إلغاء الله . وأن لا نضع بينها إلا تمايزاً عقلياً ، فإن ذلك ينتهي بنا إلى اللامعقول . إذْ من يستطيع أن يمنعني من القول عندئذ إنّ الله يعاقِب برحمته ويعفو بعدله ، وانّ الروح القدس ينبثق عن طريق العقل وليس ـ كما تريد العقيدة التقليدية ـ عن طريق الإرادة ؟ كل هذه المساوىء تُستبعد إذا قبلنا بأنّ الصفات الإلهية هي « مظاهر واقعية » يوجد بينها « تمايز موضوعي » . إنما هناأيضاً كانت الضرورة من أجل تأسيس لاهوت عقلاني متماسك هي التي قادت دونس سكوت .

ثم إنّ دونس سكوت لم يكتفِ بوضع أسُسٍ لاهوتٍ عقلاني ، بل وعمل على بنائه . لقد كان همه الأول هو إعداد برهنة على وجود الله تكون ميتافيزيكية وحسب . وبالفعل سيبدو سكوت هنا ، ومرة أخرى أيضاً ، أصيلاً تماماً . فبرهانه على وجود الله يختلف عن برهان بونا فنتورا ، كما يختلف عن برهان القديس توما الأكويني . إنه لا ينطلق من الصفة المادية بل من الخصائص الماورائية [الميتافيزيكية] للكائنات . كما يَنطلق ذلك البرهان من مرحلتين : فهو يقرر أولاً إمكانية الله ، ثم يبين بعد ذلك وجوده . ويشدد دونس سكوت ، خصوصاً ، على اللانهائية الإلهية . إنه « ميتافيزيكيٌّ اللانهائي » بحسب تعبير الأب افرام لونبري .

وهو أيضاً « لاهوتيُّ الحب » . إنّ الله حُبّ : ذلك هو الوحي الذي ينقله إلينا الرسول القديس يوحنا . فالأولوية تَرجع إذن إلى الحبّ ، وإلى القدرة التي يكون الحبّ ثمرتَها ، أي الإرادة . وهنا نصل إلى نظريةٍ سكوتية هي شهيرةٌ بقدر ما أُسيء فهمها : تلك هي أولوية الإرادة على العقل . ذلك أن سكوت يؤكّد أنّ إرادة الله لا يمكن أن تتحدد بأي شيء خارجٍ عنه . لا يقول إنّ الله يتصرّف خارجاً عن العقل . لأن التصرف ضد العقل يعني ، بالنسبة إليه ، التصرف ضد ماهيته وبالتالي إنكارها وتحطيمها . ثم يضيف سكوت : كل شيء ممكن بالنسبة

إلى الله ، كل شيء « خلا ما يتضمّن التناقض » .

في التوليفة السْكوتية ، التي هي لاهوتية خالصة ، ليس الانسان مَنسياً . صحيح أنّ الإنسان لا يُفهم تماماً إلا بالله ، فهو « كفء للكائن الإلهي » ولكن ألا يعني تعريف الإنسان بتبعيته للخالق تحقير هذا الإنسان ؟ لا ، يردّ سكوت . فبالعكس ، إنّ تعريفه بتلك الطريقة تمجيد لطبيعته dignificare naturam . وباستطاعة الإنسان أن يردّ على الهبة الحرّة التي منحه الله إياها بالإرادة الحرّة . وإذن فالكلمة الأخيرة في الحكمة السْكوتية هي للحبّ أكثر مما هي للمعرفة .

وهكذا فإننا نجد هنا الأطروحات العزيزة على بونافنتورا وعلى المدرسة الفرنسيسكانية برمّتها . ومن ناحية مجمِلة ، فإن فكر دُنْسْ سكوت يَشهد على أمانة مرموقةٍ إزاء التراث المنقول عن المعلّمين الفرنسيسكانيين . بيد أنه كان لِـ « للأستاذ المرهَف » حسّاً بالفردية جدّ عميق ، وفكرة عالية جدّاً عن الحرية بحيث صعُب عليه اتّباع التراث بغير أصالة تامة وحرية مطلقة .

٣ ـ المعلم أكْهارْتْ(*)

وُلد أكْهارْتْ (Eckhart) حوالي سنة ١٢٦٠ في هوشهيم في تورنجه Thuringe ، ودخل دار الحضانة الدومينيكية في أرْفورْتْ صغيراً جداً . وحتى سنة ١٣١٣ ، كانت حياته حياة رجل دينٍ جمّ المواهب منحته جامعة باريس مَراتب سامية ، وكلّفه الرؤساء الروحانيون بمهمات خطيرة . تولى أكهارت ، مثل القديس توما ، كرسي اللاهوت في جامعة باريس مرتين : مرة أولى سنة ١٣٠٢ ـ ١٣٠٣ ، ومرة ثانية في ١٣١١ ـ ١٣١٣ . وعدا ذلك فإنه رُفّع إلى منصب أسقف تورنجه وواعظ أرْفورْت (عقب سنة ١٢٩٤) . وفي ما بين السنوات ١٣٠٣ و١٣١١ ، أشرف على إدارة مقاطعة الساكس الجديدة التي تتضمّن سبعة وأربعين ديراً والتي تمتد من برانْدْ بورغ إلى هولندا .

ابتداء من سنة ١٣١٤ كرّس أكهارتْ نفسه للوعظ . وأصبح في ستراسْبوْرغ « القيّم العام للسّلك » المكلف خصوصاً بمراقبة الأديرة الرهبانية في كل وادي الرّين وفي سويسرا . عندئذ أتيحت له الفرصة للوعظ في توس (Toess) أمام ملكة هنغاريا . وفي حوالي ١٣٢٣ وصل أكهارت إلى كولونيا

(*) في كتاب بدوي (ص ١٨٢) : السيد أكهارت . في كرم (صص١٩٥ ـ ١٩٧) : إيكارت .

كمعلم في اللاهوت : فعلّم في مركز الدراسات الدومينيكي الذي كان أسّسه ألبير الكبير .

لا شكّ في أنّ تاريخ مواعظه الأكثر جرأة يبدأ من ذاك الزمان . إذ لأول مرة ، على ما يبدو ، اضطربت السلطات من نجاحه في أوساط الشعب . ففي سنة ١٣٢٦ أوكل بطريرك كولونيا إلى ثلاثة مفوضين - إثنان منهم فرنسيسكانيّان - مهمة التحقق حول عقيدة بدت مشبوهة . وانتصب الدومينيكيون يدافعون بعزم عن أورثوذكسية زميلهم أكْهارتْ ، ورُفِعَت القضية في النهاية إلى البابا في أفينيون . وفي ٢٧ آذار سنة ١٣٢٩ نشر البابا حنا الثاني والعشرون قراراً بابوياً « في حقل الرب » .

وعلى اللائحة الطويلة التي نُظِّمت في كولونيا ، أوردت تلك الرسالة البابوية ٢٨ قضية منسوبة إلى أكهارت : بعضها حُكِم عليه بأنه هرطقة ، وشُجِب الآخر على أنه خَطِر . وفي الوقت الذي صدَر فيه هذا التحريم كان المعلم أكهارت قد توفى قبل وقت قصير . وكان قد أعلَن مسبقاً عن خضوعه لحكم الكنيسة . بيد أنه لا يَبدو أنه شك لحظة واحدة في صوابية طريقه . وإذا صَدق فيما يقول ، يكون قضاته لم يفهموا أفكاره على حقيقتها . إلا أنه يجب الاعتراف بأنها كانت أحياناً أفكاراً ملتبِسة .

ترك أكهارت مؤلَّفاتٍ لاتينية هي : « مسائل باريسية » ، و« المؤلَّف الثلاثي » ، و« شروحات نصوصية » ، و« مواعظ » ؛ وله مؤلفات المانية هي : « خطاب التمييز » ، « كتاب المؤاساة » ، « في الإنسان النبيل » ؛ ومواعظ كثيرة ثبت منها دَزّينتان له . وتدل كل تلك المؤلفات على المرامي الفلسفية عند المعلم أكهارت . لكن المؤلف في كتبه الألمانية يشعر بحرية أكبر حتى ليظن المرء عند قراءته أنه يُشاهِد ولادة فكرٍ يخلُق نفسه ويخلُق - ليعبّر عن نفسه - مصطلحاتِه الخاصة . ذلك أن أكهارت كاتب أقوى بلغته الأم منه باللاتينية . ويُعتبر بحق أحد خالقي النثر الألماني .

أساس ثقافة أكهارت الفلسفية أرسطو طاليس . فأرسطو ، يستشهد به حتى في مواعظه بالألمانية ، يُعتبر بنظره « أكبر المعلّمين الذي تكلّموا في المعارف الطبيعية » . بيد أنه يضاف إلى ذاك المقدار من الأرسطية مقدار من الأفلاطونية

المحدثة أقوى بكثير مما هو موجود عند توما الأكويني ، رغم كون نصيب هذا منها ليس بالضئيل . والكُتب المفضّلة التي يذكُرها أكهارت هي : « كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً » ، و« كتاب العِلل » ، و«عناصر آللاهوت » لبروكلس . وفي « كتابه المؤاساة » [العزاء] يرجع بوفرة إلى سينيكا . وفي مكانٍ آخر يستشهد بأوفيد وشيشرون وهوراس في مطلق الأحوال ، لم تكن الكتب عنده المنبع الوحيد للمعرفة : « فمَن تقتصر معرفته على المخلوقات لا يحتاج مطلقاً لمراجعة أية موعظة ؛ لأنّ كل مخلوقٍ مملوء بالله وهو أيضاً كتاب مفتوح » .

ليست أفكار المعلّم أكهارت من الأفكار التي يسهل تلخيصها ، وهنا تكمن بالضبط مأساة حكْم سنة ١٣٢٩ . فالجُمل المحرَّمة هي في الغالب إستشهادات حرفية تقريباً . لكنّ تلك التعابير المتفارِقة والغريبة إذا انتُزعت من إطارها فقدت قسماً من معناها ؛ إذ تصبح بدلك قاسية صارمة ، وتفقد أيضاً ما يوازيها ويبرّرها ، وهو الأمر الذي تتيحه تعابير أخرى تبدو متناقضة ظاهرياً وردت في النصوص الأساسية .

اصطدم أكهارت ، في باريس ، بأطروحات غونسالفي الأسباني - وهي موضوعات تبنّاها دونْس سْكوت - المتعلّقة بأولوية الإرادة على المعرفة . لقد ساند أكهارت أولوية المعرفة ؛ ليس فقط على الإرادة ، بل وأيضاً على الكائن [الوجود] . فقد قال آنذاك : « أنْ تَعرف هو أنبل من أن تكون » . وفيما بعد ، في مواعظه الألمانية ، عاد إلى هذا الموضوع . وبعد أنّ أكّد على الأطروحة التي دعمها في باريس ، عاد فبررها بما يلي : « إنّ الإرادة لا تَفهم الله إلاّ بشكل الطيبة ؛ ولكن العقل يدركه كما هو ، مجرداً من الطيبة ومن الوجود . إنّ الطيبة ثوب تحته يتغطّى الله » . وأضاف كذلك : « ما الوجود إلاّ فسحة الدار Vorbürge ، إنه المدخل إلى الله . إنه مكان سُكْناه عندما يتصل بكل الأشياء ، في حين أن العقل Vernunftlichkeit هو المعبد الذي يبقى فيه الله وحيداً في بهاء قدسيته » .

لا شك في أنّ أكهارت يقبل القول بإمكانية عزو الوجود إلى الله ، بشرط توضيح أنّ الله هو « صفوة الوجود » puritas essendi . ومع ذلك ، ووفق منظور أكهارت - وهو في هذه النقطة أفلاطوني محدث - فإن الله يجب أن يوجد فيما وراء الوجود ، لأنه هو سببه . هنا يقول أكهارت : « بعض المعلّمين الفظّين

يزعمون أنّ اللّه كائن محض . ولكنه فوق الوجود [الكائن] تماماً كما يكون الملاك الأسمى فوق الذبابة الصغيرة . وأشدّد فأقول : إذا سَمَّيتُ اللّه كائناً ، فإنّ ذلك خطأ شديد كما لو زعمتُ أنّ الشمس باهتة أو سوداء » .

نحن بعيدون ، بكل تأكيد ، عن النظرية السكوتية حول « تواطوئية الكائن » . ولكننا نبعد أيضاً ـ بالرغم من أنّ أكهارت يبقى ظاهرياً مخلِصاً لأقوال القديس توما ـ عن الأطروحة التومائية القائلة « بالتماثل [القياس] في الكائن » . فإذا أمكن لاسم أن ينطبق على الذي يجلّ عن التسمية والذي يسمو على كل اسم ، لتوجب أن يقال إن الله هو « الواحد » ، ولكن « واحد ـ آب » ، هو أصل لكل إخصاب .

إن أكهارت هو بلا نزاع صوفي يتكلم عن تجربة معاشة . مع ذلك يجب الاعتراف بأن مظهره لا يشبه أبداً الصورة المتفق عليها إلى حد ما « للصوفي » . فهنا ، لا أدنى تساهل بشأن الانفعال الحسي ، ولا أدنى صورة « شبقية » ، ولا هموم ولا « ليالٍ » . ذاك أنّ أكْهارتْ هو نقيض العاطفي ، فقد كتب بكل اطمئنان : « إنّ ما يتسبّب في سعادتي ليس أنّ اللّه هو الطيبة ، بل لأنه فقط العقل وأنّي أعرفه » . وتأكيداته هي تأكيدات الرجل الواثق من نفسه ، والذي جرّب ذلك الرهان العجيب الذي هو الجمع بين السماء والأرض ، الخلود والزمن ، التأمل والعمل .

وبالضبط لأنّ أكهارت حاول مثل ذاك الأمر فقد ظهر جدلياً . وكما قاله فلاديمير لوسْكي فإن الجدل والتصوف ، لم يكونا فيه شيئين متنافرين ، لأنهما يتداعيان ويتضمن أحدهما الآخر . بالإضافة إلى ذلك فإنّ الجدل كان موجوداً ، بشكل ما ، في المراجع الأفلاطونية المحدثة التي استقى منها المعلّم التورنجي . من وجهة النظر هذه يجب أن ينظر إلى تقييم الأطروحات المتناقضة التي كان فكر المعلم أكهارت يسرح فيها : إن الله بكليته في كل الأشياء وهو بكليته خارج كل شيء . الإنسان هو عدمٌ وهو اللّه في آنٍ واحد : عدم من حيث هو مخلوق « مأخوذ من العدم » ، وهو ربٌّ بفضل هذه « الشرارة » أو هذه « القلعة » التي هي النفس الموجودة فيه كنقطة التقاءٍ بين المخلوق وغير المخلوق .

وبهذا الصدد ، يستحقّ مقطع من « كتاب العزاء » أن يكون موضع

ملاحظة وتدقيق . فأكهارت يفسِّر فيه المقطع التالي من الإنجيل (متى ، ١٦ : ٢٤) : « من أراد أن يأتي إليّ فليحمل aufheben / الصليب » . هنا يتفنَّن المعلم أكهارت في تفسير كلمة « فليحمل » التي تعني تارة « رَفَع ، أَخَذَ على نفسه » ، وطوراً « أخفى » (أبعَدَ) . وحملُ الصليب يعني إذن « التخفف والتحرر من كل ما هو صليب وألم » . فالصليب منذ أن يُحمل ، يصبح أمراً متجاوَزاً . وبطريقة ما ، وكما سيفعل هيجيل من بعده ، فإنّ أكهارت يُلمِح جيداً إلى أنّ « التجاوز » يحتفظ بالمرحلتين اللتين يصهرهما ويؤلفهما ، ولكنه يلحّ بشكل خاص على الفرح ولا يهتم إلا قليلاً بالألم التكفيري . وعند هذا يمكن التساؤل عمّا إذا كان جوهر المسيحية لم يشوَّه بشكلٍ فادح .

إنّ مفهوم « اللحظة » محوري في المنظور الأكهارتي . ولقد كانت تلك الكلمة مألوفة بالنسبة إلى الأفلاطونيين : أوليس « الجميل في ذاته » يظهَر « فجأةً » في نهاية جدلية الحبّ في « المأدبة » (٢١٠ ج) ؟ وبالرغم من أنّ الاستاذ أكهارت لا ينكِر قيمة الوقت والعمل والجهد ، فانّ اللحظة هي التي تقوم عنده بالدور الأساسي . وفي روحانية المعلّم التورنجي ، ليس من مكان « لِسُلَّم الكمال » . إذْ أن الإنسان يدخل في لحظة في فرح الرب ، وبلحظة يمتلىء من « هبة اللّه » ؛ فكان يقول أحياناً لمستمعيه : « إن أقلكم شأناً يمكن أن يتلقى تلك الهبة من اللّه ، وهذا قبل أن يخرج من هذه الكنيسة بل وحتى وأنا ما أزال أقوم بالموعظة » . إذ تكفي حركة في الروح وهي تتلقى ، بصمت ، الإرادة الإلهية ، كما جرى لبولس على طريق دمشق . فبمجرد ما تفرغ النفس مما هو فيها من « عدم » و« خارجية » ، و« عدم تشابه » - وفي هذا بالنسبة إلى أكهارت يكمُن المعنى الحقيقي للطاعة وللفقر وللعفة - فإنها تعود إلى نقائها الأول ، في الكلمة الخالد « لَدُن الآب » .

إنّ تحولاً أصيلاً ، إلى هذا الحد ، يقضي تماماً على الخطايا التي ربما يكون الإنسان قد ارتكبها في السابق ، والتي قد تكون أحياناً سبيل العناية الإلهية إلى التوبة . وفي مطلق الأحوال ، فإنّ النفس تجد مرة أخرى في اتحاد النعمى - التي تنزع لأن تنعدم في الرؤية الطوباوية - براءة هي بنفس الكمال والتمام اللذين يكونان لها لو أنها لم تكن قد ارتكبت خطيئة ما : ذلك « أنّ الله هو إله الحاضر » .

إنّ الجملة التالية ، والمحكوم عليها في القرار البابوي سنة ١٣٢٩ ، إذا نُظِرَ إليها من تلك الزاوية فإنها تبدو بلا شكّ أقل إثارة وريبة مما قد يُظن لأول وهلة ، وهي الجملة التي تقول : « إذا سبق لرجل أن ارتكب ألف خطيئة مميتة وكان هذا حَسَن الاستعداد ، فإنه لا يتوجب عليه أن يرغب في أن لا يكون قد ارتكبها » . من هنا نفهم أن هذا « التجاوز للأخلاق » هو ، تماماً كاللامبالاة بالمؤسَّسات الكهنوتية وبصلاة الدعاء بل وحتى بالأسرار الكنسية ، ما قد أقلق الرؤساء الروحيين .

برز تأثير المعلم أكهارت بوضوح في تلاميذه المباشرين : جان تولر / Tauler (ت ١٣٦١) ، وهنري سوزو / Suso (ت ١٣٣٦) ؛ وهما دومينيكيان ألمانيّا اللغة . وبارز هو أيضاً هذا التأثير في رويسبروك (ت ١٣٨١) ، ويُعتَقد أنّ له بعض الأثر حتى في الصوفيين الاسبانيين من القرن السادس عشر . وباستثناء نقولا الكوساوي ، فلا يبدو أنّ الفلاسفة ، بالمعنى الخاص للكلمة ، قد أقرّوا أكهارت نظراً لأن مؤلَّفاته ظلت طيلة قرون صعبة المنال . لكن روحه استمرت حيّة في المانيا ، بطرقٍ غير مباشرة . فشبُهات الماضي أخلت المكان ، في أيامنا هذه ، للرضى والحظوة . والبعض يرى مقتنعاً أنّ الجدل الأكهارتي ما هو إلا توطئة للجدَل الهيجلي ؛ والبعض الآخر يحب أن يرى في البعض من تعابيره طَعماً وجودياً . وبكلمة واحدة ، إنّ التيارات المختلفة جداً للفكر المعاصر تعتقد أحياناً أنها ترى لنفسها صدى أخوياً لدى ذاك الصوفي التورِنْجي .

٤ ـ غيبومْ دوكام [الأوكامي]

إنّ حياة غِيبوم دوكام[1] (G. d'Ockham) مضطربة . فهذا الفرنسيسكاني الانكليزي المولود حوالي سنة ١٢٩٠ ، مدين بالأساسي من تكوينه لأوكسفورد . لم يَحصل مطلقاً على لقب دكتور ولا على لقب معلّم . ولكنّ تعليمه الذي انتقد فيه دونس سكوت نقداً بدون أدنى مراعاة ، أصبح شهيراً بسرعة لدرجةٍ اجتذبت الشبُهات حوله . ففي سنة ١٣٢٤ وُشي بأوكام لدى البابا حنا الثاني والعشرين ، مما اضطره إلى الذهاب إلى آفينيون . ولم يُحكم عليه [يُحرم] هناك بصورة جلية ، لكنه أُجبِر على الإقامة في دير فرنسيسكاني في تلك المدينة . وفي سنة ١٣٢٨ هرب والتجأ إلى بيزا ، قرب لويس دي بافيير (L. de Bavière) الذي كان يومئذٍ على خصام مع البابا . ولكي يُدافع عن حاميه هذا ، فقد أخذ أوكام يكتب ويُجادل . ثم ردّ عليه البابا والجامعة بعنف . وفي سنة ١٣٣٩ ـ ١٣٤٠ منَعت كليةُ الفنون في باريس تدريس الأوكامية . وحوالي أواخر حياته (١٣٤٨) ، يبدو أنّ أوكام حاول أن يتصالح مع سلكه ، ومع الكنيسة أيضاً .

---

(١) في كرم (صص ٢٠٨ ـ ٢١٦) هو : وليم أوف أوكام . في بدوي (صص ١٨٢ ـ ١٩٠) : أوكام .

تعكُس مؤلَّفات أوكام النشاط المزدوج لمؤلِّفها . فبعضها فلسفي أو لاهوتي : « العَرْض الذهبي » ، و« المختصرات » ، و« عَرْض حول العلم الطبيعي لأرسطو » و« شرح كتاب الحِكَم » ، و« مجمَل المنطق » ، الخ . أمّا بعضها الآخر فكتابات سياسية أو نقاشية . لا نستطيع هنا الدخول في أفكار أوكام السياسية . أما فكره الفلسفي بالذات فيبقى موضوعاً واسعاً إلى حد بعيد . وسنعمل على إثبات بعض ميزاته ، كي نُبرز الصورة ، التقليدية إلى حد ما ، للأوكامية التي لن يتوانى تقدم الأبحاث التاريخية عن تصحيحها .

جرت العادة على الدخول في الأوكامية بالإعلان عن مبدأ لم يخترعه أوكام ، وربما لم يكن بالنسبة إليه كل الأهمية التي حاول البعض إعطاءه إياها . ذلك هو مبدأ اقتصاد الفكر . فعن ذاك المبدأ يعبَّر بما يلي : « يجب أن لا نقِرَّ بالتعددية دون أن تُجبرنا عليها الضرورة : عقل ، تجربة ، سلطة الكتب المقدَّسة أو الكنيسة » . وهذا ما سمّي فيما بعد « سيف أوكام » . فهذا المبدأ ، كالسيف المسنون جيداً ، يقضي على كل الكينونات الزائدة والحواشي المفرطة الطفيلية أو التي تُبهِظ الفلسفة واللاهوت . و« سيف أوكام » يَستبعد «التمايز الذي يجري في العقل » الذي يقول به التومائيون و« التميّز الموضوعي » لدى السكوتيين . ذلك أنّ نمطاً واحداً فقط من التمايز يبقى قائماً وهو التمايز [التمييز] الواقعي distinction réelle . وهكذا تُستبعَد بذات الوقت « الشكليات » التي يميِّز وجودَها دونس سكوت داخل ذات الفرد ، والتمييزات التي يقول بها التومائيون بين النفس وقواها ، بين العقل الفعال والعقل المنفعِل . كما يزول أيضاً التمييز بين الماهية والوجود . ونحن هنا نمسك سمةً بارزةً في المنهج الأوكامي : تطرفيته [راديكاليته] .

ونجد ثانيةً تلك الراديكالية في النقد الذي وجّهه أوكام « للواقعانية » . عرفنا كيف كانت تُطرح في القرن الثاني عشر « مسألة الكلّيات » . فبحسب الحل « الواقعاني » لتلك المسألة ، يعتبر « الكلي » ذا واقعـةٍ (réalité) متميزةٍ عن الأفراد الموجودين عياناً أو بشكل محسوس . فإلى جانب المفهوم الكلي للإنسان ، تنادي النزعة الواقعية بوجود حقيقة واقعية شاملة هي « الإنسان بذاته » تختلف عن وجود أفلاطون ، وسقراط ، وعن وجود أي إنسانٍ معيَّن وموجودٍ عيانياً . ويوضِح أوكام ، بإتقانٍ كبير وبثقة المنطقي التي لا تتزعزع ، لا معقوليةَ تلك العقيدة . فالحل التومائي كان يودّ القول بأنّ الكلي موجود « بالقوة » في الجزئي ،

وإنّ العقل الفعّال هو الذي يُخرجه إلى الفعل . وبين الكليّ والجزئي يرى التومائيون تمييزاً « يجري في العقل » . لكنّ أوكام يَرفض ، كما هو معروف ، مثل ذاك التمييز . فالحقيقة الكلية المزعومة ، والتي هي أساس المفهوم الكلي ، هي إذن غير قابلةٍ للإثبات .

ليس الكليّ واقعة . فليكنْ ذلك. ما هو إذن ؟ إنه ، بنظر أوكام ، ليس سوى علامةٍ تعدديةٍ الأشياء الفردية . إنّ موقف أوكام متين وواضح ، فهو يتجاهل الحلول النصفية : « فمن جهة يوجد الأفراد ، ومن جهة أخرى الكلمات التي تَدلّ عليهم . وفقط الأفراد هم أشياء . تلك هي العقيدة التي دُعيت « إسمانية » أو « لفظانية » . وقد كانت ، على وجه العموم ، تُعلَّم من جانب أولئك الذين كانوا يُسمّون ، في القرن الرابع عشر ، « المعاصرين » .

يقتضي مثل ذاك الموقف ، على ما يبدو ، الحدّ من قدرة العقل الإنساني على بناء « لاهوتٍ طبيعي » حتى وإن ـ بعكس ما قيل أحياناً ـ لم تُستبعَد إمكانية ذلك البناء بصورة نهائية . وقد وصل الأمر بأوكام إلى القول : « لا يمكن التيقّن من معرفة أنّ اللّه موجود » . (كودلييت ، ١ ، ٩) . ومع ذلك يبقى هذا الفرنسيسكاني يؤرقه اللاهوت ، وإذا شغل نفسَه بمشكلة الكليات فهو يفعل ذلك من أجل مشكلة لاهوتية وهي أيةُ معرفةٍ باللّه يمكننا الوصول إليها ؟ إنّ المبدأ الأسمى الذي ينتظم اللاهوت الأوكامي هو مبدأ القدرة الإلهية المطلقة . ويعبّر عنه أوكام كما يلي : « يجب أن يعزى إلى القدرة الإلهية العظيمة كل ما لا يتضمن تناقضاً ظاهراً » . وليس هذا المبدأ فتحاً قام به العقل ، إنه معطى إيماني تتضمنه المادة الأولى من فعل الإيمان : « أؤمن بالهٍ واحد ، آبٍ كلي القدرة » . وعن طريق الإيمان فقط نعرف أنّ اللّه قادر كلياً . وقد يبدو مبدأ القدرة المطلقة مناقضاً لمبدأ الاقتصاد الذي يجب أن يسود فكرنا ، لأنّ اللّه يفعل ، في الغالب ، بأكبر عددٍ من الوسائل ما بإمكانه أن يفعله بعددٍ أقل » . ذلك أنه ليس للمبدأين لا القيمة نفسها ولا المجال التطبيقي عينه فمبدأ الاقتصاد لا ينظّم إلاّ فكرنا : إنه لا يطبَّق إلا على ما هو قابل لأن يَعرفه البشر . ومبدأ القدرة المطلقة ينظّم النشاط الإلهي : فهو يطبَّق من ثم على كلّ ما هو موجود . وقد وصل الحد بأوكام وهو يشيد بالقدرة الإلهية الكلية إلى درجة القول ، أحياناً ، بأنّ اللّه لو شاء لخلق عالَماً تكون فيه السرقة والزنى والحقد فضائل . إلا أنه لكي يمكن تأويل هذه المفارقات

بصورة صحيحة ، فإنه يجب أن لا ننزعها من الإطار الذي يميل الإنسان المعاصر إلى وضعها فيه .

البون شاسع بين إلّه أوكام والإله ـ العقل الذي ينادي به المعلِّم أكهارت ، والإلّه ـ المحبة الذي يقول به دونس سكوت . فعالَم أوكام عالَم « لاهوتي أدخله الوحي في وجهة النظر الإلّهية : فليس له عن عالَم الواقع فهم يختلف عن فهم الكافر . ولكنه ، بحكم كونه مؤمناً ، يصف العالَم بصفاتٍ لاهوتية خاصة . ومن جرّاء إعتقاده بأنّ الأشياء خاضعة لقدرة مطلقة فهو يحكم عليها كما يراها اللّه » (الأب فينيو) . ويجري كل شيء كما ولو أنّ العقل ، بعد التوليفات الكبرى العقائدية في الأجيال الماضية ، وصل معها ، عند أوكام ، إلى نوعٍ من التعب .

ولا يرفض أوكام تماماً المثال الأعلى الوسيطي لإيمانٍ « يسعى وراء العقل» . ولكن ليس لهذا المثال عنده ذات المطامح ولا هو بذات التفاؤل الموجود عند سكوت أريجين وأنسلم وتوما الأكويني وبونافنتورا . يقول أوكام : إن إدراكنا يكفي بالكاد للحقائق الضرورية للخلاص . . . والإنسان في هذا العالَم ، يجب أن لا يهتمّ بالآخرين ، ولا سيما بالتفصيل في هذا الصدد » . وحول موضوع آخر ، يبدو أوكام وكأنه ينفصل عن التراث الكبير للمفكّرين المسيحيين : فقدْ كان أنسلم مهتماً بتوثيق علاقته مع « الكفار » ، وكان أبيلار يتحاور مع فيلسوف ومع يهودي . وحاول القديس توما الأكويني وريمون لول أن يخاطبا الإسلام . ولا يبدو أنه كان لمثل تلك الاهتمامات مكانٌ في ذهن أوكام .

٥ ـ تيارات شتى فْرانسوا بِترْارْكْ

بالرغم من التحريمات التي أصابت الأوكامية ، أو بسببها ، فإنها لاقت نجاحاً كبيراً سواءً في أوكسفورد أم في باريس . وقد شكل أتباع أوكام ما أُطلِق عليه اسم « التيار الحديث » via moderna ، المُعارض للمتمسكين بالمدارس القديمة التومائية والسكوتية الذين يؤلّفون « التيار القديم » via antiqua . وفي دنيا الواقع ، ليست الأشياء بمثل هذه البساطة ، فالخط الفاصل بينَ المياه لا يمكن أن يكون قاطعاً إلى درجة جازمة .

ربما يكون هناك كبير عناءٍ في تعقب مصير « التيار الحديث » منذ منابعه حتى آخر تلاميذ أوكام : غبرييل بْييلْ Biel (١٤١٥ ـ ١٤٩٥ تقْـ) الذي سُمي آخر المدرَسيين [الأسكولسيين] . ومع ذلك فهناك شيء يستحق الذكر ، فتلاميذ بْييلْ هم الذين عرَّفوا لوثر ، فيما بعد ، على الأوكامية وعلّموه إياها . وفي البدء سيكون احتجاج لوثر موجَّهاً أولاً ضد هذا الشكل من التفكير ، وذلك في : « مبحث ضد اللاهوت المدرسي » .

لا تكمن هنا فقط كلُّ فائدة « التيار الحديث » . إذ أننا نجد أيضاً في ذلك التيار العديد من المفكرين الذين يتجه فضولهم نحو المسائل العِلمية : كمسألة تغيّر الأشكال عند التعبير عنها بالرسوم البيانية ، ومسائل اللامتناهي والحركة .

فبمثل تلك المسائل شُغِل توماس بْرادْوردين /Bradwardine (ت ١٣٤٩) ، المعلّم في أوكسفورد ، وجان بوريدان / J. Buridan (ت ١٣٥٩) عميد جامعة باريس ، ونيكول أورِسمْ / Nicole Oresme (ت ١٣٨٢) ، وهو أستاذ كبير في مدرسة نافار ، ومارسيل دِنْغن / M. d'Inghen (ت ١٣٩٦) ، وهو مؤسس جامعة هَيْدلْبِرْغ . وهؤلاء المعلّمون يَهمّون جميعهم تاريخ العلوم ، ذاك التاريخ الذي يروق له أن يرى فيهم طليعة الحركات العلمية الحديثة .

ولْنشِرْ إلى أنّ اللغة والطرائق ومفاهيم الرياضيين تقتحم أحياناً كتب [رسائل] اللاهوتيين . ولدينا مثال عجيب عن هذه الظاهرة أعطيناه في شخص جان دي ريبا (Ripa) الذي شرح « كتاب الحِكَم » في باريس سنة (١٣٥٧ - ١٣٥٨) وهو الشرح التي يجهد المونسينور كومْبْ (Combes) في إعادة إحيائه . ويبدو في مطلق الأحوال أنّ جان دي ريبا من أتباع سكوت أكثر مما هو في صفّ أوكام . ولكنّ دونس سكوت ، في نظر جان دي ريبا ، يبقى قليل الرهافة إلى حد كبير[1] .

وعند منعطف القرن الرابع عشر مع الخامس عشر سيطرت شخصية قوية على جامعة باريس ، شخصية العميد جِرْسون / Gerson (ت ١٤٢٩) . فوظائف جرسون الجامعية العالية ، بل وأيضاً بدون شك المنحنى الطبيعي لفكره ، أعدته جميعها للتدخل في المواضيع الحساسة في الحياة الروحية والفكرية في عصره . فكتب ضد « رواية الوردة » ، وانتقد رويسبروك ، وندد بالرهافات العابثة التي تاه فيها ، بحسب رأيه ، الكثيرون من المدرسيين . ووجَدت التمزقات الكبرى في عصره صدى في كتبه . كما اهتمّ جرسون ، بصورة خاصة ، باللاهوت الصوفي . ومفاهيمه ، حول هذه النقطة ، لم تبقَ ثابتة : فالبحوث العلمية التي قام بها المونسنيور كومْبْ تتيح تتبّع مسار تلك المفاهيم ويبدو تماماً أنّ سنة ١٤٢٥ كانت سنة حاسمة في هذا المسار . فقد صرّح جرسون أنه اكتشف مفهوماً جديداً للاهوت الصوفي بموجبه يقوم اتحاد الروح مع اللّه على أساس نوع من الاتصال الروحي الخالص لا يمكن وصفه البتة وإنما يمكن تجربته فقط . هذا

---

(١) وسّع المؤلف ، في الطبعة الجديدة ، الكلام هنا . فأضاف صفحةً أتت معلوماتها تفصيلات (الترجمة) .

المقام المعطى للعرفان [للحدس] هو إحدى أصالات جرسون . وهناك أصالة أخرى له هي الجهد المبذول من أجل تحرير اللغة اللاهوتية من تَقَنية مسرفة ، ومن أجل العودة إلى اللّهجة الأكثر عفوية للبلاغة الآبائية .

لا شك في أنّ ابتداع وإكمال لغة تقنية متلائمة مع احتياجات اللاهوتيين الخاصة كانا تقدماً كبيراً . ولكن ذاك التقدم كان له ، في القرن الثالث عشر وخصوصاً في القرن الرابع عشر ، مقابل يوازيه هو « إبعاد الآداب الجميلة » . فقلّ الاهتمام بحسْن الكتابة ، ونزعت لاتينية الجامعيين إلى الإبتعاد عن النماذج القديمة الكبرى . وما كان لهذا أن يكون مدعاةً للشكوى لو أنّ الجمال الشكلي كان وحده مدار البحث ، أو لو أنّ رثاثة اللغة كانت دائماً الرداء المهلهل لفكر كثيف جداً . فالواقع ، إنّ المثال القديم الشيشروني أو الأوغسطيني ، حيث الحكمة والبلاغة كانتا مجتمعتين ، قد غَرق . والبعض كانوا يأسفون لذلك حينما ينظرون بحنين بالغٍ إلى الأيام الخوالي السعيدة حين كان الاهتمام بحسن التعبير لا يمنع من الإبداع . من بين هؤلاء كان بترارك .

لم يُنشِد بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) فقط حباً مستحيلاً للحبيبة لور . فقد حمل أيضاً على مثقّفي عصره ، ولا سيما على مثقّفي باريس ، حملة لا هوادة فيها . وكان عدوه الأول الرشدية التي أخذ عليها جريمة مزدوجة : احتقار الفكر ، ورداءة الأسلوب . وليس من شك في أنّ بترارك هو من رجال القرون الوسطى بمقدار العديدين من معاصريه ، وربما أكثر منهم . فهو عندما نادى بأفلاطون « أميراً للفلسفة » ، معارضاً في ذلك الرشديين المغالين في حبّ أرسطو ، كان يستعيد فكرةً قديمة نادى بها في السابق جان دي سالسبوري . وبالرغم من أن بترارك كان فخوراً بأنه يمتلك في مكتبته مخطوطاً يونانياً عن « محاورات » أفلاطون ، فإنه لم يَعرف أفلاطون إلاّ من خلال الترجمات اللاتينية التي وصل إليها سابقوه : ترجمة كـلكـيديوس لـ « طيماوس » ، وترجمة هنري أريستيب لكتاب « فيدون » [فاذن] .

يَعتقد بترارك أنه يجب التعبير عن الحكمة المسيحية بلغة مشرقةٍ من شأنها أن تسحر النفس وتجذب الانتباه . فذاك « أنَّ فكرةً واضحة مكتوبة بلغة واضحة» : تلك هي الفكرة التي يقترحها بترارك في كتاب شهير « عن جهله وعن جهل كثير

من الآخرين » (١٣٦٧) .

لم يكن بترارك مجدِّداً تماماً فيما يقوله . ولكنّ كلّ تلك الأشياء لم تكن محترمة ، خلال القرن الرابع عشر ، على منابر الجامعات الكبرى . وفضل بترارك لا يقوم على أنّه قَطَع مع القرون الوسطى ، بل على تجديده العلاقة ببعض القيم الفكرية الوسيطية التي نسيها معاصروه إلى حدّ ما . وباختصار ، فإنّ تلك القيم هي التي خلّفها أوغسطين في كتابه « في العقيدة المسيحية » للغرب . ومن المفارقات أنّ مثال ذاك الإيطالي من القرن الرابع عشر ، الذي يُعتبر أحد رواد « النهضة » ، هو المثال الذي كان سائداً في أعالي القرون الوسطى . إنّ صورة بترارك ، التي تَبعد كثيراً عن صورة الفيلسوف الخالص ، يمكن أن تكون ختاماً جيداً لتاريخ الفلسفة الوسيطية .

مرجعية مقتضبة

١ ـ تاريخ الفلسفة

ARMATRONG (A. H.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967.

COPLESTON (P. F.), A History of Philosophy, t. II et III, Londres, 1950-1953.

CORBIN (H.), Histoire de la philosophie islamique, t. I, Paris, 1964.

DELHAYE (Ph.),La philosophie chrétienne au Moyen Age, Paris 1959.

FOREST (A.), Van STEENBERGHEN(F.),GANDILLAC (M. de), le mouvement doctrinal, du neuvième au quatorzième siècle, Paris, 1956; éd. Italienne, Turin, 1965.

GEYER (B.), Die patristische und scholastische Philosophie (t.II de UEBERWEG (Fr.), Grundriss der Geshichte der Philosophie), 11e éd., Berlin, 1928; réimpression à Bâle en 1951.

GILSON (E.), La philosophie au Moyen Age, 2e éd.., Paris, 1944.

Edition anglaise: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, 1955.

GREGORY (T.), Platonismo medievale. Studi e Ricerche, Rome, 1958.

JOLIVET (J.), La philosophie médiévale en Occident, dans Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie, t. I, Paris, 1969, pp. 1198-1563.

NARDI (B.), Studi di filosofia medievale, Rome, 1960.

VAJDA (G.), Introduction à la pensée juive du Moyen Age, Paris, 1947.

VAN STEENBERGHEN (F.), La philosophie au treizième siècle, Louvain-Paris, 1966.

VIGNAUX (P.), La pensée au Moyen Age, Paris, 1948. Nouvelle édition: Philosophie au Moyen Age, Paris, 1958.

WULF (M. de), Histoire de la philosophie médievale, 6e éd., 3 vol., Louvain, 1934-1947.

٢ ـ تاريخ العلوم

HASKINS (C. H.), Studies in the History of Mediaevale Science, 2e éd., Cambridge (Mass), 1927; réimpression à New York en 1960.

TATON (R.), Histoire générale des sciences, t. I: La science antique et médiévale (des origines à 1450), Paris, 1957.

THORNDIKE (L.), A History of Magic and Experimental Science, New York-Londres, 1923-1958, 8 vol.

٣ ـ تربية وثقافة

BISCHOFF (B.), Mittelatterliche Studien, Stuttgart, 1966-1967, 2 vol.

CURTIUS (E. R.), Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, 2e éd., Berne, 1954; traduction française, Paris, 1956.

DRONKE (P.), Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric, 2e éd., Oxford, 1968, 2 vol.

GRABMANN (M.), Die Geschishte der scholastischen Methode, Fribourg-en-Brisgau, 1909-1911, 2 vol.; réimpression à Graz en 1957.

LE GOFF (J.), Les intellectuels au Moyen Age, Paris, 1957.

PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.), La Renaissance du douzième siècle. Les écoles et l'enseignement, Paris-Ottawa, 1933.

PAUL (J.), Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval, Paris, 1973.

RENUCCI (P.), L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IVe- XIVe Siécle) Paris, 1953.

RICHÉ (P.), Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe Siécle), 2e éd.) ,Paris, 1967.

٤ ـ لاهوت وروحانيات

CHENU (M. D.), La théologie au douzième siècle, 2e éd., Paris, 1966.

LANDGRAF (A. M.), Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante, édit. française par A. M. LANDRY, Montréal-Paris, 1973.

LECLERCQ (J.), Intiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu, 2e éd., Paris, 1964.

LUBAC (H. de), Exégèse médiévale, Paris, 1959-1964, 4 vol.

SMALLEY (B.), The Study of the Bible in the Middle Ages, 2e éd., Oxford, 1952.

BIBLIOGRAPHIE

ALFERI, P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.
ARMSTRONG, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam* (2 vol.), Paris, Vrin, 1968.
BÉONIO BROCCHIERI FUMAGALLI, M. T., et PARODI, M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Rome-Bari, Laterza, 1989.
BIANCHI, L. *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6), Bergame, Lubrina, 1990.
BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.
BOTTIN, F., *La scienza degli Occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli Editore, 1982.
BOULNOIS, O., *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, (Epiméthée), 1988.
CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle* (« Bibliothèque thomiste », 33), Paris, Vrin, 1969 (3^e éd. augmentée).
COURTENAY, W., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
—, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power* (Quodlibet, 8), Bergame, Lubrina, 1990.
COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 (spécialement p. 9-154 : « La métaphysique dans l'horizon scolastique »).
DE RIJK, L. M., *La philosophie du Moyen Age*, Leyde, Brilll, 1985.
FLASCH, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, coll. « Universal-Bibliothek », Stuttgart, Reclam, 1986.
GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1^re éd., 1955.
GLORIEUX, P., « L'enseignement au Moyen Age, techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), p. 65-186.
GODDU A., *The Physics of William of Ockham* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 16), Leiden-Köln, Brill, 1984.
GRANT, E. (éd.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.
GREGORY, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, Sansoni, 1955.

HAYOUN, M.-R., *La philosophie médiévale juive*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1991.

IMBACH, R., et MÉLÉARD, M.-H. (éd.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècle)*, coll. « Bibliothèque médiévale », Paris, 10/18, 1986.

JEAUNEAU, E., *Lectio philosophorum*, Amsterdam, Hakkert, 1973.

JOLIVET, J., *Aspects de la pensée médiévale. Abélard. Doctrines du langage.* Paris, Vrin, 1986.

KENNY, A., KRETZMANN, N., et PINBORG, J. (éd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

KNUUTTILA, S. (éd.), *Reforging the Great chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht, Reidel, 1981.

KRETZMANN, N. (éd.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1982.

LEAMAN, O., *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

MARENBON, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

—, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987.

MOJSISCH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (Beihefte zu CPTMA*, I), Hambourg, Felix Meiner, 1977.

MOODY, E. A., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers, 1933-1969*, Los Angeles, University of California Press, 1975.

MURDOCH, J., et SYLLA, E. (éd.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, Reidel, 1975.

PINBORG, J., *Medieval Semantics, Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, Variorum Reprints, 1984.

RANDI, E., et BIANCHI, L., *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale* (Quodlibet, 4), Bergame, Lubrina, 1989.

ROSIER, I., *La grammaire spéculative des Modistes*, Lille, PUL, 1983.

RUDAVSKY, T., *Divine Omniscience and Omnipotence in Mediaeval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.

STUMP, E., *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1989.

VERGER, J., *Les universités au Moyen Age*, Paris, PUF, 1973.

VIGNAUX, P., *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, 1987.

WEBER, E.-H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.

WEISHEIPL, J., « Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth-Century », *Mediaeval Studies*, 26 (1964), p. 143-185.

WILSON, C., *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (The University of Wisconsin. Publications in Medieval Science, 3), Madison, The University of Wisconsin Press, 1956.

ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussionen über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1965.

الكتيب الثاني

العلم في الغرب الوسيطي المسيحي(*)

تأليف : بوجوان (G. BEAJOUAN)

ترجمة : د . علي مقلّد(**)

(*) را : تاتون ، تاريخ العلوم العام ، مج ١ ، العلم القديم والوسيط (من البدايات حتى سنة ١٤٥٠ م) ، صص ٥٨٨ ـ ٦٤٨ .

(**) أستاذ سابقاً في كلية الهندسة ، الجامعة اللبنانية .

مدخل

العلم في الغرب الوسيطي المسيحي

القرون الوسطى المسيحية والتقدم العلمي : هذان المفهوم ، القرون الوسطى المسيحية والتقدم العلمي ، لا يمكنهما الإتفاق . فثمار الأعجوبة اليونانية لم تقع في مهاوي النسيان ، طيلة أكثر من ألف سنة ، إلا لتنْتَشَل ، مثل الرخام القديم ، من قِبل العلماء الإنسانيين في عصر النهضة !!

هذا التصور الخاطىء يرتكز على تشبيهٍ مضلّلٍ في تاريخ الأدب والفنـون الجميلة . فالإنتاج الأدبي المنقول بواسطة لغة ساميّةٍ فقد أفضل ما فيه من عبير. ولكنّ الأمر اختلف بالنسبة إلى النصوص العلمية الأكثر أهمية. . . وعن طريق العرب ـ وبواسطة الترجمات المباشرة أيضاً ـ وصلت هذه النصوص إلى المفكّرين الغربيين ، مطعّمة أحياناً بتقديماتٍ هندية وإيرانية أو إسلامية . ويجب التذكير هنا بأنّ الموقف الموسوعي ، الذي وقفه العلماء الإنسانيون ، لم يكن بالطبع أكثر خصباً من الإهتمامات التيولوجية عند معلمي القرون الوسطى . فأعاظم العلماء من القرن السادس عشر كانوا في أغلب الأحيان رجالاً « غير مثقفين » ، فضلاً عن ذلك لم تحدث الثورة العلمية الحقة إلا في فجر القرن السابع عشر .

عندما ننظر إلى مفهوم القرون الوسطى بالذات، نراه فارغاً من المعنى. فبوجهٍ عام تغطّي هذه الحقبة أربعة فترات مختلفة جداً :

الفترة الأولى تمتد من الغزوات البربرية حتى بداية القرن الحادي عشر (إنّ الرعب في السنة ألف هو أسطورة، ولكن التاريخ بالذات يمكن أن يُستخدم

كمفصل) والقرون الوسطى العليا هي بدون شكّ عصر تراجع إقتصادي واضطراب سياسي ، وتوحّش همجي . أمّا ما يسمى بالنهضة الكارولنجية فليست إلّا استراحة سطحية عابرة .

وفجأة استيقظت أوروبا في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر : فقد يشاهد المؤرخ تضخماً ديموغرافياً أحدث ضمة من النتائج (استصلاح أراضٍ زراعية من الغابات ، نمو المدن والأسلاك الرهبانية ، الحروب الصليبية ، بناء الكنائس الأكثر اتساعاً) : وارتفعت الأسعار وزاد التداول النقدي . وازدهرت التجارة بمقدار ما استطاع الملوك السيطرة التدريجية على الفوضى الإقطاعية ، وساعدت المواصلات الدولية الأغزر على دخول العِلم العربي إلى الغرب .

ويدا القرن الثالث عشر ذروة القرون الوسطى : ودليل ذلك بالنسبة إلينا هو ازدهار الجامعات السريع حيث اشتهر ألبير الكبير والقديس توما وروجر بيكون .

وكان القرن الرابع عشر عصراً صعباً بالمعنى المزدوج للكلمة : فقد توصلت البورجوازية إلى الحكم، وقام فكر علماني ـ وان بدا مؤمناً حتماً ـ فطبع بطابعه الأدب والحقوق . ولم تعد السلطة ولا البـابا نفسه يوحيان بالإحترام . وكانت المواسم عاطلة في العقد الثاني من القرن وبدأت حرب المئة سنة . وحدث أول إفلاس مصرفي ذي أهمية عالمية سنة 1345 . وحصد الطاعون الكبير بين 1347 - 1348 أوروبا محطماً بقسوة الأسلاك الرهبانية . هذه الأوضاع كان لها انعكاسات متناقضة : حرج النخبات الفكرية ضد أو تجاه كلاسيكية القرن الماضي ، تعلّق الجماهير بالتصوف الأكثر اضطراباً ، وبالأوهام والأضاليل غير المعقولة .

أمّا القرون الوسطى السفلى (1350 - 1450) فتتبدى من خلال تراجع اقتصادي وديموغرافي ، ربما يعوضه جهد تقني أكثر وعياً . وكانت الجامعات في تراجعٍ وتقهقر . ولكنّ العلم تبلور عندما حاول أن يندمج في الحياة العملية (محاسبة ، طبّ ، اكتشافات كبرى) .

وإذاً نسجل أربع مراحل متتالية :

1 - ظلمات القرون الوسطى العليا (من القرن الخامس حتى القرن العاشر) .

2 - يقظة أوروبا والتأثيرات الإسلامية (القرن 11 - 12) .

3 - نهضة الجامعات ، والعصر الذهبي للعِلم « المدرسي » (القرن 13 وبداية القرن 14) .

4 - تقهقر الجامعات وترابط العلوم والتقنيات (1350 - 1450) .

1 ـ القرون الوسطى العليا ، وبقايا العلم القديم

١ ـ **غارات البرابرة** : إنّ الحدَث الأساسي في القرون الوسطى هو الهجوم على الامبراطورية الرومانية الذي قامت به القبائل الجرمانية . وكانت هذه القبائل قد دفعتها القبائل السلافية التي دفعتها قبائل الهون . ودار جدل طويل حول مسألة : « هل ذُبِحت روما » أم أنّ نوعاً من السرطان الاقتصادي والاجتماعي والاخلاقي قد قضى عليها ، فانتظرت ، مريضة ضربة الرحمة . من المؤكّد ، فيما خص العلوم بشكل خاص ، أنه تحت التأثير المزدوج لخضوع كبير للتقنيات العملية المفيدة ، وللتسمّم البطيء من جراء الاتصال بالتصوّف الشرقي ، وبالسحر ، ثم بالأفلاطونية الحديثة، من جراء ذلك كله كانت روما تتهاوى. إننا نسجّل أنه لا المسيحية ولا الغزوات البربرية ، يمكن أن تؤخذ كمسؤولية وحيدة عن تهاوي العلم القديم .

ولكن الإنقلاب الذي قام به أو دوأكْر Odoacre ، حين وضع حداً نهائياً لحكم آخر امبراطور غربي سنة 476، كرّس بداية عهد جديد . وتجزأت «اللغة الرومانية» . وضعفت اللغة اللاتينية أمام اللغات المحكية الجرمانية : وفي منتصف عدم الأمان العام أهمِل الأدب وأهمِلت الكتابة بالذات في غالية [بلاد الغال] Gaule بشكل خاص ، وتطورت لتصبح كتابة عاديةً صعبةَ القراءة ومتقهقِرة .

٢ ـ **المؤسّسون** : ومع ذلك فقد وعى بعض الرجال المهمّة الثقيلة التي تقع على عاتقهم وهي إنقاذ الأرث ونقله ، إرث الإقدمين. وبدا بويس Boèce (524) بفضل حسابه النظري ، وموسيقاه ، وتراجمه لمؤلّفات أرسطو المنطقية ، وبشكل

خاص كتابه « العزاء الفلسفي »، وكأنه آخر روماني ، وكأنه مع القديس أوغسطين مؤسس الفكر الوسيطي . ولم يكتفِ تلميذه كاسيدور Cassidore بأن يشجع أتباعه من رجال الدين على نقل المخطوطات القديمة ، بل ألف بنفسه كتاب « المؤسَّسات » الشهير ، الذي مهما بدا فقيراً فإنه يشكّل ، رغم ذلك ، نوعاً من المدخل المرجعي لدراسة العلوم . وكرس هذا الكتاب ، إضافة إلى ذلك ، قسمة الفنون الحرة ، برأي مارتيانوس كابيلا Martianus Capella إلى ثلاثية (هي المنطق والنحو وعلم البيان) وإلى رباعية (الحساب ، الهندسة [الجيومتريا] ، الموسيقى ، وعلم الفلك) .

وعاد بعضهم إلى «المؤسسات» فطورها ضمن مجموعة ضخمة هي كتب «أتيمولوجيا» (علم الإشتقاق) لإيزودور أسقف اشبيليا ، حوالي سنة 600 . وبحجة الشروحات اللغوية ، غير المثبتة في أغلب الأحيان ، قدَّمت هذه الموسوعة . « مختصراً» للفنون الحرّة وللجغرافية وللعلوم الطبيعية وللزراعة وللفنون والتقنيات . ونظراً لإنعدام المصدر الآخر ، عاد المؤلفون الوسيطيون إليها في أغلب الأحيان ليستمدوا منها مراجعهم وأسانيدهم .

وفي إنكلترا وُجِدَ عملٌ مشابهٌ منقِذٌ قام به بدون كلل بيد الموقّر (735) . وقد أظهر هذا الرجل الذي اكتفى في تكوينه بقراءة بْلين (Pline) وإيزيدور ، ميلاً للعلوم الخالصة التي جعلت منه اختصاصياً في العَدّ وفي الحساب (فقد أمن فوز العصر المسيحي بحسب تعداد دنيس (Denys) الصغير . وبقي كتابه « لوكيلا برْجِسْتوم Loquela Per Gestum . . .) أساس الحساب العَدّ على الأصابع في الغرب) . وأكثر من ذلك أيضاً ، رصد بنفسه علاقات المد والجزر بحركات القمر والرياح ومنقلب الاعتدالين ، والاعتدالين ، ودَوَّن أيضاً تغيّراتها من نقطةٍ إلى نقطة فوق الشواطىء الانكليزية (وهو ما يُسمى اليوم بمؤسسة المرفأ) .

٣ ـ النهضة الكارولنجية المزعومة : إذا قبلنا ـ رغم الوقع السياسي والاخلاقي ـ بان مجيء العائلة الكارولنجية ، وإقامة إمبراطورية الغرب سنة 800 ، لم يغيرا بشكل محسوس شروط الحياة ، ولا عدّلاً بشكل جدّي تطور المجتمع نحو الإقطاعية ، ونحو النظام السيادي ، فبالإمكان ، وعلى نفس النسق التساؤل عن المجال الذي تغطّيه ، بحقّ ، في المجال العلمي ، النهضة الأدبية التي رعاها شارلمان .

المهم تحقيقُ مدينة الله على الأرض ، ولكن كيف التوصّل إلى ذلك في إدارة وفي كهنوتٍ أعضاؤه في معظمهم من الأميين ؟ في حين تقضي الأوامر المجمعية الصادرة سنة 789 بفتح مدارس في الاسقفيات وفي الأديرة تُعلّم فيها المزامير والسولفيج ، والغناء والعدّ الكنسي والنحو ؛ وكذلك نشأت بتشجيع ألكوين (Alcuin) مدرسة بالاتينا (مدرسة البلاط) الشهيرة .

وكما هو الحال في النهضة الكبرى تميزت نهضة القرن التاسع بتقدمَيْن محسوسَيْنْ تماماً بالنسبة إلى العلماء الموسوعيين : ابتكار خط جميل وصغير مقروء جداً ، ثم إحياء اللغة اللاتينية الأصيلة . وفي المجال العلمي الخالص ظلت الإنجازات شبه معدومة تقريباً .

ولم تشكّل «فرضيات» (بروبوزيسيوني . . . Propositiones) ألْكوين إلا مجموعة من ألعاب المجتمع (أمثال مسألة الأزواج الثلاثة ونسائهم الغيورين والشبقين بآنٍ واحد ، الذين يجب عليهم قطع نهر بواسطة قارب يتّسع فقط لشخصين) . أما الكتابات العلمية لتلميذه رَهْبان مورْ (776 - 856) فقد نقلت كتاب : ايزودور الاشبيلي مع بعض المقتبسات السطحية من التصورات الذرية المأخوذة عن لوكرْيس .

وألّف الإيرلندي ديكويل(Dicuil) سنة 825 كتاباً عنوانه « قياس دائرة الأرض » « مَنْسورا أوربيسْ تيرّا / Mensura Orbis Terrae » وفيه يردّد الكلمات المستقاة من أفواه الرحالة المعاصرين بدون شك . وبصورة خاصة فقد بدت مهمةً المقاطِع المتعلقة بمصر وبالجزرِ الشمالية (ربما إيسلندا أو جزر فيرو) .

٤ ـ **جان سكوت أريجين** : كان هناك إيرلندي آخر هو جان سكوت أريجين عاش في بلاط الملك شارل لي شوف بين 845 و870 ، وسيطرت شخصيته السامية على كل الحقبة الكارولنجية . وهو مدينٌ بذلك إلى معرفته باللغة اللاتينية ، معرفة ضعيفة بالتكأيد ولكنها استثنائية : إذ أتاحت له أن يترجم إلى اللاتينية مؤلفات دنيس Denys المنحول : كتاب الأريوباجي Areopagite(*) ،

(*) عضو محكمة آريوباغوس Areopagus : جبل قرب الأكروبول حيث أُقيمت المحكمة العليا التي تحمل هذا الاسم لمحاكمة رجال السياسة العظام والكهنة الكبار ، ثمّ الجرائم العظمى بعد عهد بركليس.(يُراجع قاموس وبستير الدولي) .

والذي قدم مخطوطاً عنه مندوبو مشال لوبيغ (Le Bègue) إلى لويس التقي سنة 827 . فاستقى منها جوهر كتابه « الملحمة الميتافيزيكية » ، وهو بناء مذهِل ومشبوه في نظر المعاصرين ، إلاّ أنّ الكنيسة قرّرت إلغاءه رسمياً بعد ثلاثة قرون ونصف ؛ وكتاب « التقسيم الطبيعي Divisione Naturac » ، وهو بفعل منحاه الأفلاطوني الحديث الخالص يهم تاريخ العلوم بفضل النظريات الفلكية الواردة فيه .

كان نظام هيراقليد (Hèraclide)البونتي، الذي يجعل الزهرة (فينوس) وعطارد Mercure يدوران حول الشمس معروفاً في القرن التاسع بفضل كتاب مارتيانوس كابيلا (Martianus Capella)وعنوانه «نوس/Noces»(*) وبفضل شرح لسيديوس Chalcidius لكتاب «تيمي / Timèe » ، وإلى حد ما ، بفضل تعليقات ماكْروبْ Macrobe حول « حِلْم سيبيون Scipion » لشيشرون . واعتمد جان سْكوتْ هذا النظام وعممه حين قال : « أما الكواكب التي تدور حول الشمس ، فتتخذ ألواناً مختلفة بحسب نوعية المناظر التي تجتازها ، وقصدُهُ الكلام عن (جوبيتر) المشتري ، وعن (مارس) المريخ ، وعن (فينوس) الزهرة وعن (عطارد) التي تدور كلها حول الشمس كما علّم ذلك أفلاطون (القصد كالْسيديوس Chalcidius) في كتاب تيمي [طيماوس] . عندها تصبح هذه الكواكب فوق الشمس تعطينا وجهاً نقياً : وتعطينا إياه أحمر عندما تكون تحت الشمس » .

يجب أن نحذر من اعتبار هذه المركزية الشمسية كأنها طليعة مؤقتة : بل هي ، بالعكس من ذلك ، وطيلة القرون الوسطى ، السِّمة المميزة للفلكيين المتأخّرين عن معارف عصرهم . ويكفي فضلاً عن ذلك أن نشير ، لكي نضع عِلم هذا الإرلندي في مكانته ، إلى أنه كان يعتقد بأن المسافة بين الأرض والقمر تساوي قطر الأرض وأنه حَسَبَ هذا القطر ، وذلك عندما قسم على اثنين طول محيط الأرض الذي قدره آراتوستين(Èratosthène) .

وبالنتيجة ، يمكن التأكيد بأنّ النهضة الكارولنجية قلّما ساعدت علوم

(*) الأعراس .

الرباعية التي عليها سوف تمارسُ ، فيما بعد، تأثيراتُ الأفلاطونية الجديدة، تأثيراً أشد إيذاءً من تأثير بويس وكابيلا وأمثالهما . وكانت النتيجة تطبيق رمزية الأعداد على شرح النصوص المقدسة وأهمية النسب البسيطة ، من أجل شرح العلاقات بين العناصر ، ثم مشابهة المسافات بين الكواكب بمدرج موسيقي .

وبالمقابل أتاح تعدد المدارس ، والنسخ والسكريبتوريا Scriptoria (أو حُجُراتُ النُّسّاخ) لبقايا الثقافة القديمة ، تجاوز مصاعب الفوضى التي سببتها الهجمات النورماندية وتفكّك الأمبراطورية الكارولنجية .

II ـ دخول العلم الإسلامي إلى الغرب

1 ـ التسربات الأولى: جرْبرْتْ ومدرسة سالرن

إن البقايا المستنقذة بعد الغرق ، بفضل الكتاب الكارولنجيين ، بدت عديمة القيمة ، إذا قورنت بالتراث الهليني الذي حصل عليه المسلمون ، والذي خصبوه بنوع من الأنواع بفضل التلاقي بين التقديمات الدخيلة والهندية بشكل خاص . الكثير من المؤرخين يرفضون القول بأنه بين معركة بواتييه سنة 732 ، وآخر القرن العاشر ـ أي بالضبط في الحقبة التي كانت فيها هذه النهضة الكارولنجية المزعومة ـ لم يحدث أي تأثير على العلوم . وقد جرى التركيز على هدايا خليفة بغداد إلى شارلمان ، وعلى السفارات التي أرسلها إلى قرطبة شارل لي شوف سنة 864 ، وأوتون Otton الأول (جان دي غورْز) : وجرى التذكير بالتأثير المبكر الذي لعبه الفن الإسلامي ودور اليهود فيما وراء البيريني بعد أن أكّد آغوبار صحته .

ـ جيربرت **Gerbert** : لقد نوقشت بدقة صحة واصالة أعمال جيربرت التي ، بسبب عدم وجود برهان معاكس قاطع يجب علينا اعتباره أول عالم كبير عمم ونشر في أوروبا الأرقام العربية والأسطرلاب .

ولد جيربرت بين 940 و 945 ، ثم شغل منصب راهب في أوريلاك ثم تلميذاً داخلياً في رمس بين 972 و 982 وأصبح الأباتي بوبيو Bobbio سنة 983 ، ودس لدى أوتـون الأول ، وساعد هوغ كابي Hugues Capet في الارتقاء على العرش . ثم أصبح رئيس أساقفة رمس ثم رافين. وأصبح بابا سنة 999 تحت

اسم سيلفستر الثاني ومات في 12 أيار سنة 1003 ، بعد أن نازعته نفسه التمهيد لحرب صليبية.

والنقطة الرئيسية في مسيرة حياته تبقى نقطة إقامته في اسبانية بين 967 و 969 تحت قيادة آتون Atton أسقف ڤيش . وليس من الضروري الإفتراض أنه ذهب إلى قرطبة . ونشاط الدير الكاتالاني في سنتا ماريا في ريبول Ripoll قدم مثلاً رائعاً لتطعيم العناصر العربية في صلب التراث الأيزودوري . ومراسلات جيربرت تظهره لنا وهو يرجو من صديقه لوبيتوس Lupitus (أو للوبت Llobet) في برشلونة ، ارسال كتاب عن علم التنجيم (ربما كان مخصصاً للإسطرلاب) أو أيضاً ، وهو يسأل في سنة 984 الأسقف ميرون الجيروني Miron De Gèrone إرسال كتاب عن عمليات الضرب والقسمة « ميلتيبليكاسيوني وديفيزيوني زشيميرورم » لشخص يسمي جوزيف هيسبانوس Joseph) . Hispanus)

ويثير المؤلف الرياضي الذي وضعه جيربرت ، والذي اعتنى بنشره ن . بوبنوف N . Bubnov مشاكل انتقادية حادة جداً وكثيرة التعقيد إلى درجة أن مسألة أصل الأرقام المسماة عربية ما تزال تثير النقاش الحاد.

ـ الأرقام «العربية»: من جهتنا ،نعتقد ، مع د . ي . سميث ول . ش . كاربنسكي ، أن أرقامنا هي من مصدر هندي وأنها جاءتنا إلى الغرب بواسطة العرب. وانتشارها في أوروبا يرتبط باستعمال المعداد وهو جدول حسابي ، توضع فوقه الأرقام ، في حال غياب الصفر ، بحسب مواقعها المتنوعة ضمن العامود الذي يحتويها . وهذا المعداد يختلف تماماً عن العدادة ذات الأكر والمأخوذة عن التراث الروماني . وهو لاحق تماماً لحقبة بويس Boèce : ووصف هذا المعداد في كتاب الجيومتريا لبويس يبدو وكأنه اقتباس أو تحشية ضمن نص يبدو بذاته مزوراً. وقد استُعْمِلَتْ في هذا المعداد ذي الأعمدة حصواتٌ (آبيس Apices) من القرون رقمت فوقها الأعداد من 1 إلى 9 إما بالأحرف الأولى من الفباء اليونان وإما بالإشارات :

إيجين Igin (1) ، اندارس Andras (2) . أورميس Ormis (3) ، أرباس Arbas (4) ، كيماس Quimas (5) ، كاليتيس Caletis (6) ،

زينيس Zenis (7) تيمينياس Temenias (8) ، سالنتيس Celentis (9) .

وتدل الدراسة الباليوغرافية (علم دراسة النصوص القديمة) الواعية على أن انتشار هذه الطريقة الجديدة الحسابية في الغرب ، لم تتم ، بمقدار اعتقادنا ، من خلال المخطوطات . بل تمت بشكل تقنية تعلمها الناس شفوياً ، بحيث أن المتعلم الجديد حمل معه بعض الحصوات (آبسس Apices) استعملها أحياناً بالمقلوب .

وبحسب رأي غِييّوم دي مالمسبوري Guillaume De Malmesbury : كان جيربرت Gerbert أول من أخذ المعداد عن السرّازان Sarrasins ، أي العرب ، ووضع له قواعد فهمها بصعوبة وبكد المعِداديون . وتبعه بعد ذلك بقليل بيرنيلينوس Bernelinus وهاريجر Heriger وآدلبولد Adalbole في نفس الطريق .

ولم يصل الحساب الجديد إلا لقلة مختارة قليلة العدد : فقد كانت جداول الضرب والقسمة صعبة جداً الأمر الذي حمل الناس على استعمال طريقة « الفرق » والتي تشرح مبدأها الصورة التالية :

C̄	X̄	M	C	X	I

الفرق : 100 — 87 = 13 ....

87 : المقسوم عليه ....

المقسوم : 4019 ....

$\frac{4\,000}{100} = 40;\ 40 \times 13 = 520$ ....

نسحب اربعة من 4000 ; 19 + 520 = 539.

$\frac{500}{100} = 5;\ 5 \times 13 = 65$ ....

نسحب خمسة من 500 ; 39 + 65 = 104 ...

$\frac{100}{100} = 1;\ 13 \times 1 = 13$ ....

نسحب واحد من 100 : الباقي : 13+4 = 17.

البقايا الجزئية : 40 + 5 + 1 ....

النتيجة : 46 ....

هذه هي آلية هذه العملية بالارقام الحديثة:

$$\frac{4\,010}{100-13} = \frac{4\,000}{100} + \frac{4\,000 \times 13}{100\,(100-13)} + \frac{19}{100-13} = 40 + \frac{(40 \times 13) + 19}{100-13} = 40 + \frac{539}{100-13}$$

$$\text{Or}:\ \frac{539}{100-13} = \frac{500}{100} + \frac{500 \times 13}{100\,(100-13)} + \frac{39}{100-13} = 5 + \frac{(5 \times 13) + 39}{100-13}$$

وفي بعض الأحيان كان يوضع «فيش» أبيض في الأعمدة الفارغة وهذا هو أصل كلـمة زيرو (أي الفيش) أو الصفر Cifra (الصفر تعني الفراغ) أو سيفيرو Ciphero . ولكن بصورة تدريجية أصبحت الأرقام تدون كما عند العرب فوق الرمل أو فوق الغبار بدلاً من أن تحفر على قطع صغيرة من قرون الحيوانات ، وزالت الأعمد بالذات : وزال المعداد الأكري ليحل محله الألغوريثم . وشكلت الوسائل الجديدة في الحساب إذا قورنت بتعقيدات اللوجستيك اليوناني أو علم الحساب اليوناني واحداً من أهم المقدمات الرئيسية للقرون الوسطى ، في خدمة المعدات العقلية للعلم الغربي .

- **الاسطرلاب** : ربما بذات الحقبة ، حقبة المعداد ، وبنفس النهج النقلي المباشر ، ظهر الإسطرلاب في العالم اللاتيني .

ويقوم الإسطرلاب على اسقاطين متسطحين ، فوق سطح خط الإستواء (بالنسبة إلى قطبها الجنوبي) ، لكرتين أرضية وسماوية (اسقاط الأولى بشكل الأفق ، والخطوط المتعلقة بارتفاع المكان الذي من أجله بنيت الآلة) . الصحنان الحاصلان بهذا الشكل (ويسميان الأول (الرفادة) والثاني (العنكبوت) يتراكبان حول محور مشترك يمثل محور الكون . وهكذا بتدوير العنكبوت (الخارطة السماوية) ، بحيث أنها تشير في لحظة معينة إلى موقع مطلق نقطة من السماء بالنسبة إلى حقل الراصد ، فنحصل بصورة أوتوماتيكية على رسمة العالم في تلك اللحظة وعلى الحل البياني شبه الآني للمسائل الفلكية والتنجيمية (موقع بزوغ كوكب في وسط النهار ، ثم بزوغ وغروب الشمس في هذا المكان أو ذاك في حقبة ما من السنة الخ) . وحتى عندما زُود الاسطرلاب ، بالحداد أو المعداد وبدائرة مرقمة ، فهو لم يستعمل إلا بصورة عارضة جداً للرصد .

وبعد استجلاب الاسطرلاب من كاتالونيا بفضل جيربرت (وربما بفضل للوبت Liobet من برشلونة) شاع بفضل الراهب ريشينو Reichenau ، وقلده هرمان Hermann .

وتميز عصر جيربرت باهتمام جديد «بالرباعية». ونحن لا نُريد مؤشرات أخرى غير الأعمال الأصيلة التي قام بها آبون فلوري ABbon De flrury حول العد، والمراسلة الرياضية (وان بدت تافهة) المتبادلة حوالي سنة 1025 بين مفتشي المدارس الأسقفية : راجيمبولدوس Ragimboldus من كولونيا ورندولفوس Randoll من لياج Liège ، وكذلك انتشار الرتيموماشي Rithmomachie (وهو نوع من لعبة الشطرنج تتصادم فيها الأرقام المزدوجة بالأرقام المفردة) ؛ أو أيضاً المجموعات المتعددة ، السيئة الترتيب غالباً المؤلفة من مقتطفات مأخوذة عن المساحين أو الكيالين الرومان . وبفضل الأسقف فولبرت Fulbert استمرت هذه الحركة في مدرسة شارتر لكي تحمل ثمارها إلى القرن الثالث عشر وإلى جامعة أوكسفورد فيما بعد .

ـ الطب :وكما هو الحال بالرياضيات ،إنما ضمن ظروف أخرى خرج الطب أيضاً من سباته . لا شك أن حداً أدنى من الروتين الطبي استمر يعيش بعد تهاوي الأمبراطورية الرومانية .وتدل القوانين البربرية ومجموعة الشرائع الكارولنجية على

وجود ممارسين من غير الكهنوت « علمانيين » يتناقلون معارفهم التجريبية بشكل تقنية حرفية .

ومع ذلك ، وبشكل خاص في الأديرة البندكية وفي المكتبات التي حفظت فيها المخطوطات القديمة ، وبفضل مقدمي الحسنات المسيحيين ، إلى هؤلاء جميعاً يعود الفضل ، في هذه القرون الصعبة ، في إقامة المستشفيات ، وفي العناية ، بدافع المحبة ، بالبساتين النباتية الطبية الصغيرة ، وفي حفظ بعض شذرات الأدب الطبي (بلين Pline ، كاليوس أورليانوس Aurelianus ، سلس Celse ، مقتطفات من المجموعة الهيبوقراطية لجالينوس وديسكوريد Dioscoride ، وبعض بقايا بول الايجيني Paul Ègine أو الكسندر الترالي Tralles) . وفي أغلب الأحيان ، وفي مونكاسين مثلاً ، كانت الزيارة الطبية الخالصة تقترن بواقع الحال بحجة مقرونة بالتعبد لرفات القديسين .

ويقدم كتاب «ليتش بوك Leech Book » للمؤلفين بالد وسيلد Bald et Cild (القرن العاشر) نموذجاً جيداً عن هذا الخليط من العناصر القديمة ، والمسيحية والشعبية : مثلاً الرجل المعقوص من صل ، يشرب ماءً مقدساً غمست فيه بزاقة .

ـ مدرسة ساليرن : إذا كان هناك إجماع على الإعتراف بالتأثير الرئيسي لمدرسة ساليرن على التطورات اللاحقة في العلم وفي الطب ، وإذا كنا نمتلك أيضاً العديد من المؤلفات الصادرة عن تعليم هذه المدرسة إلا أن تاريخها يبقى غير مؤكد ، من جراء أن النصوص الأكثر أهمية قد تعرضت لتعديلات مستمرة (وبصورة خاصة كتاب « الوقاية » انتيدوتير Antidotaire وكتاب « الحِمْية » الريجيم Règime) ، ومضمونها لا يمكن اسناده بدون تثبت إلى المؤلفين المذكورة أسماؤهم فوق النصوص ، والشائعي الذكر . ورغم الاسترسال في امتداح صفتهما العلمانية ، تبدو مدرسة ساليرن مرتبطة بعلاقات وثيقة بمونكاسين Mont-Cassin ، وربما يجب البحث عن أساسها في بعض بيوت النقاهة التي أقامتها الآباتية البندكتية القوية على ضفاف هذا الخليج الساحر حيث كان الرومان الأقدمون يأتون للإستجمام .

ويعزو التراث تأسيسها إلى أربعة أساتذة كان كل منهم يعلِّمُ بلغته وهم :

سالرنوس Salernus باللاتينية وبونتوس Pontos باليونانية وآديلا Adela بالعربية وهيلينوس Helinus بالعبرية . وبالطبع إن هذا الحديث هو مجرد أسطورة ولكنه يبين بشكل واضح الموقع المميز لهذه الإيطاليا الجنوبية حيث كانت الثقافة اللاتينية المحلية تتحد مع بقايا يونانية يغلب عليها الاحتلال البيزنطي القديم . في حين أن هجمات المسلمين . أسياد صقلية أوجدت علاقات وثيقة مع الإسلام . وحالة اليهودي دونولو Donnolo الأطرنتي Otrante والملقب بشابيتاي Shabbetai بن ابراهام بن جول Abraham b. Joel (913 -982) الذي بعد عدة سنوات من الأسر عند المغاربة Sarrasins كتب كتاباً في الوقاية باللغة العِبْرية .

وحرّر المعلّمون الأولون مختصَراتٍ مستقاة من مصادر يونانية لاتينية ، لم يكتشف فيها النقاد العصريون أي تأثير عربي تقريباً : من ذلك مثلاً كتاب باسّيوناريْوس Passionarius لغاريوبانتوس Gariopontus ، وكتاب براكتيكا Practicaلبترونسلّو Petroncello أو ترجمة نيميزيوس الاميزي Nemesius d'Emèse من قبل إلفانوس Alphanus ، فضلاً عن علم التوليد للقابلة تروتولا Trotula المشكوك في وجودها .

ـ قسطنطين الافريقي : وظهر يومئذٍ قسطنطين الافريقي . وكان تاجراً من قرطاجة ترك عمله وانصرف إلى الطب ثم إلى المسيحية . وقد جمع في افريقيا العديد من المخطوطات لينقلها إلى سالرن . ولكنه فقد قسماً منها أثناء غرق السفينة . ودخل كراهب في مونكاسين حيث توفي سنة 1087 . وفيها كتب كل مؤلفاته . وهي ليست إلّا ترجمات ، في أغلب الأحيان غير معترف بها، عثرت البحوث الحديثة ، بصورة تدريجية على أصولها العربية . وكان قسطنطين غير ضليع في التعامل مع النحو اللاتيني ، فأعطى ، رغم تصحيحات صديقه آتون Atton كتباً صعبة غامضة وفي أغلب الأحيان خاطئة . نذكر من أهمها كتاب بونتيغني Pantegni لعلي بن عباس وكتاب فياتيكوس Viaticus لابن الجزار « والأحزان » لاسحاق بن امرام (عمران)، وكذلك العديد من الكتب لهيبوقراط وغاليان .

ـ تطور سالرن : يبدو أنّ مدرسة سالرن لم تلتق إلا بصورة متأخرّة تنظيماً جامعياً. والكتب المنسوبة إليها تدل على تقدم مهم في القرن الثاني عشر : معرفة

أفضل ، قبل كل شيء ، بالتشريح ، بفضل الجراحة المنهجية للخنزير وهو حيوان يُعتبر من داخله أكثر شبهاً بالإنسان. ازدهار الجراحة مع روجر Roger (من فرغاردو Frugardo) ، حوالي سنة 1170 ، وكذلك وصفاته الحذرة المتعلقة بجراحة العظام وكسور الرأس ، والأورام السرطانية في الرحم والمخرج ، وبخاصة بجروح المعدة (وهو يشير إلى العناية الفائقة التي يجب اتخاذها قبل إرجاع الكتلة الأمعائية إلى مكانها عندما تكون قد بردت) . وإلى المارسين في ساليرن يعود الفضل ، بحسب رأي ر . ج . فوربس R . G . Forbes ، في معرفة تقطير الخمر ، وتكثيف بخار الكحول ، وكانوا في ذلك أولين . وكان لظهور هذا المُذَوِّبِ الجديدِ (غير المعروف من الاسكندريين ومن العرب) تأثير كبير وعميق على تحضير الأدوية والطيوب .

2-القرن الثاني عشر : عصر الترجمات الكبرى

في حين كانت إيطاليا الجنوبية تنعم بنفس الوضع الممتاز نعمت أسبانيا المسترجعة حيث لمع اسم أبو بكر (البوباسر Albubacer) ، وابن رشد وابن ميمون ، بنفس الإمتياز ؛ وأصبحت المركز الثقافي الكبير ، حيث كان مثقفو أوروبا كلها (بما فيهم الطليان) ، يأتون لاستقاء العلم من المصادر العربية ، وبالتالي استكشاف العلم الهليني . وكان آديلار الباتي Adèlard de Bath ، مع قسطنطين الافريقي الرائد في هذه النهضة في القرن الثاني عشر.

- آديلار الباتي Adélard de Bath : ولد هذا الرجل قبل سنة 1090 بقليل في باث (قرب بريستول) . ثم انتقل وهو شاب صغير إلى فرنسا حيث درس في مدينة (تور Tours) 1105 ,1107 ، وعلم في مدرسة لاون . ثم سافر في بادىء الأمر إلى صقلية ، سنة 1108 -1109 ، ثم إلى صقلية سيليسيا سنة 1114 ، وأجرى قياسات فلكية في أورشليم سنة 1115 ، وزار بدون شك دمشق وبغداد وحتى مصر . وأمضى في انكلترا سنوات رشده ، ثم انتقل إلى صقلية حيث توفي بحوالي سنة 1160 .

وكان له كتاب حوار فلسفي أما كتابه « أودم Eodem وديفرسو Diverso » فقد بدا وكأنه كتاب سن الشباب .وأما كتبه حول المعداد والأسطرلاب فكانت ضمن تراث جيربرت Gerbert . وقد أفصح عن مدرسة طليطلة من خلال

ترجماته اللاتينية للنصوص العربية (العناصر لاقليدس ، والمجسطي لبطليموس ، والازياج ، وكتاب ايساغوغارم للخوارزمي - Ysagogarum Khwarizmi وينسب إليه أيضاً كتاب في تربية الصقور ، وتعديل في كتاب « مابا كلافيكولا Mappae Clavicula » وهي مجموعة خيميائية اشتهرت في القرون الوسطى بوصفاتها في تحضير الألوان .

كتب آديلار Adelard «المسائل الطبيعية» حوالي سنة 1116 . أي قبل ترجماته الكبرى . وإذاً فهي لا تعطي صورة عن معارفه . وعرض هذه المسائل بشكل حوار جرى بين آديلار Adelard بالذات (وهو متشبع بالعلوم العربية) وحفيده الذي ظل أميناً لمعلميه المسيحيين (أي أميناً للأفلاطونية الحديثة الأوغسطينية السائدة يومئذٍ) . وفيها يستعرض مختلف المسائل البيولوجية بتدرج تصاعدي من النبات إلى النفس الإنسانية . وبعدها تأتي المسائل المتعلقة بالهيدروغرافيا وبالميتيرولوجيا وبعلم الفلك . وكان المؤلف مستقلاً عن النزعة الذرية السطحية نوعاً ما ، إلا أنه قلّما تخلص من سيطرة الأفلاطونية الحديثة ليرسم بداية منهج علمي ، وليؤكد على المصلحة القائمة على البحث عن الأسباب الطبيعية . كتب يقول : « إذا كانت مشيئة الخالق تقتضي بوجوب إنبات النبات من الأرض ، فإن هذه المشيئة ليست عارية من السبب » . وفي بعض الأحيان يصرح بشكلٍ أعنف فيقول :

« هل من أحد غيري تعلّم على يد المعلِّمين العرب سلوك درب العقل ، فعليك من جهتك أن لا تعميك عماية السلطة « القول الفصل » ، إذ لو فعلت فكأنك قد رُبِطتَ بِرَسَن . إذْ أيّ شيء توصف به السلطة غير وصف الرسَن ؟ إنْ تركتَ نفسك تخضع للسلطة تكن كالحيوانات التي لا تعرف لا إلى أين ولا إلى ماذا تُجرّ » .

- الحروب الصليبية : يجب أن نقرن بآديلار الباثي (De Bath) إتيان البيزي Ètienne De Pise أو الإنطاكي الذي ترجم ، بصورة أفضل من قسطنطين الإفريقي ، « ليبر ريغالي Liber Regalist لعلي بن عباس ، كما ألف معجماً يونانياً عربياً لاتينياً في « المادة الطبية » لديسكوريدُس .

ولكن للأسف يبدو هذان العالمان اللذان تكلمنا عنهما وكأنهما الوحيدان

تقريباً ، اللذان يشهدان للحروب الصليبية ، التي ، بين 1095 و 1270 حملت نحو الشرق الفرسان المسيحيين . وتفسر النشأة الاجتماعية للصليبيين انعدام التجاوب الفكري الذي كان لملحمتهم ، خارج نطاق الفن العسكري ، (معرفة النار اليونانية) وتربية الصقور (القبعة أو الغطاء حل محل الطريقة التي كانت تقضي برفع جفن الصقر الأسفل بواسطة خيط من أجل تدجينه) .

ـ الحركة الهلينية : ولكن هناك أمر أهم . فعدا عن الهلينية عند الرهبان الباريسين من جماعة سان دينيس ، كان هناك في القرن الثاني عشر تيارات تبادل ثقافي بين إيطاليا وبيزنطة . وفي سنة 1136 مثلاً حدث نقاش أمام جان الثاني كومنين (Comnène) ، بين أتباع الكنائس الرومانية وأتباع الكنيسة الأرثوذكسية فترجم جاك البندقاني مباشرة من اليونانية منطق أرسطو الجديد . وقام بورغنديو بيزانو (Burgundio Pisano) بعمل مماثل بالنسبة إلى هيبوقراط وغاليان ويوحنا الدمشقي ، وكذلك بالنسبة إلى كتابٍ غَفْلٍ حول زراعة الكرمة . وكشف ليو توسكو Leo Tuscus للغرب ، عن طريق ترجمة بيزنطية لكتاب أحمد ابن سيرين « الاستخارة أو تفسير الأحلام » . وفي صقلية حيث اشتهر الجغرافي الشهير العربي الأدريسي ، قدم أريستيب القطاني ترجمة جيدة للكتاب الرابع من الميتيرولوجيا لأرسطو ، مع الاهتمام شخصياً بثورات بركان اتنا سنة 1157 و 1158 . وكان أوجين البالرمي (De Palerme) يعرف بآنٍ واحدٍ اليونانية والعربية واللاتينية : وترجم المجسطي وأوبتيكا لبطليموس .

وللأسف أدى تحويل الحملة الصليبية الرابعة عن هدفها ، واستباحة القسطنطينية ، وإنشاء الأمبراطورية اللاتينية في الشرق ، 1204 - 1261 ، إلى القضاء على هذه الحركة الإنسانية المبكرة . ولن نجد لها في القرن الثالث عشر إلا ممثلاً وحيداً في شخص غيليوم دي موربيكي (Guillaume de Moerbeke) .

ـ الترجمات في إسبانيا : إن مسار العلم القديم وتجواله حول البحر المتوسط ثم انتقاله إلى اللاتين بواسطة الإسلام ، فيه شيء من الغرابة ومن الخروج على المألوف بالنسبة إلى الرجل المثقف اليوم الذي يألف بوجه عام اليونانية أكثر من العربية . وهذا الشواذ الظاهر يفسره المستوى الرفيع للمدارس الإسلامية في حين كان البيزنطيون ضائعين في رهافات لاهوتٍ تافهٍ ومسفٍ .

وغالبية الترجمات في القرن الثاني عشر لم تتم سنداً للقواميس بل بفضل تعاون شخصين أحدهما يهودي غالباً يترجم من العربية إلى اللغة العامية والآخر مسيحي عموماً يضع باللاتينية العناصر المتوفرة عن هذا الطريق . في أسبانيا لم يكن الفصل بين الممالك المورية ـ الإسلامية والممالك الكاثوليكية يشكل ستاراً حديدياً ، مما ساعد على ترجمات بهذا الشكل ، وفي الواقع ومنذ عصر جيربرت لم تتوقف شبه الجزيرة الأيبرية عن لعب دور همزة الوصل .

ـ بيار ألفونس **Pierre Alphonse** : وأصبح يهودي من هوسكا Huesca اسمه موسى سيفاردي ، واشتهر باسم بيار الفونس أصبح ذا حظوة عند الملك الفونس الأول ملك أراغون ، وطبيب هنري Henry الأول ملك أنكلترا . وعلّم الراهب وآلشر (دي) مالفرن Walcher de Malvern كيف يحسب العرب مجرى الشمس والقمر . ولكن التلميذ كان مضللاً بتاريخ وقوع الاعتدالين وبدء التحولين ، فطلب من بيار الفونس أن يشرح له نظرية الإرتجاج أو الميل (تقدم بمقدار 8 درجات خلال 900 سنة ، وتأخر معادل خلال 900 سنة تالية) . وفي سنة 1115 ألف بيار الفونس على أساس أزياج الخوارزمي كتاباً مهماً استفاد منه بعد ذلك بقليل اديلار دي باث . وأخيراً اهتم في كتابه الشهير « ديسيبلينا كليريكالي Disciplina Clericalis بالتصنيف ، حتى تصنيف الفنون الليبرالية ، وهو الأساس الأكيد للتعليم الإبتدائي ، وأحل محله نظاماً أكثر ملاءمة للعلوم المحضة : (1)المنطق ـ (2) الحساب ـ (3) الجيومتريا . (4) الطب (وهنا يوجد تجديد) (5) الموسيقى . (6) علم الفلك (7) الفلسفة أو علم النحو .

ـ سافاسوردا **Savasorda** : وفي كاتالونيا دائماً أُعطيت مكانة الشرف ، لابراهام بارهيا البرشلوني Abraham-Hiyya Barçelone،والذي اشتهر باسم سافا سوردا أو (رئيس الحرس) . وقد ألّف تأليفاً ضخماً في العبْرية ، بقصد تفهيم العلم العربي للطوائف اليهودية في جنوب فرنسا . وهو بعمله هذا ، وبتعاونه مع أفلاطون التيفولي Tivoli (1134 - 1145) نشر في الغرب ـ عدا عن المؤلفات التنجيمية مثل كتاب الرباعيات (كوادري بارتيتوم Quadri Partitum) لبطليموس ـ كتاب (الأكر) لتيودوز Sphériques de Thèodose وكتاب موتي ستلاروم للبتاني Motu Stellarum Al - Battani (وهذا الكتاب الأخير شرحه رجيومونتانوس Regiomontanus) . ولكن الثمرة الأكثر توفيقاً نتيجة لقاء

الرجلين كانت الترجمة اللاتينية لكِتاب ليبر انبادورم Liber Embadorum ، الموضوع بالعبرية من قبل سافاسوردا بالذات ، وترجمها سنة 1145 أفلاطون التيفولي . أنه أول كتاب عالج باللاتينية معادلات من الدرجة الثانية ، وهذا الكتاب أصبح أيضاً أحد المراجع التي استقى منها ليونارد دي بيز . وكما يدل اسم الكتاب « ليبرامبادورم Liberembadorum » إنه كتاب في الكيل والمساحة مخصص لحساب المساحات . ونجد فيه صيغة هيرون Hèron وهو يقدم مساحة المثلث S تبعاً للأضلاع الثلاثة (a , b . c) وتبعاً لنصف المحيط (p) :

$$S = \sqrt{p\ (p - a)\ (p - b)\ (p - c)}$$

هذه المعادلة كانت معروفة أيضاً من قبل المساحين الرومان : وقد تعلم الغربيون بيانها في كتاب « فربا فيليوروم موازي » (بنوموسى) الذي ترجمه جيرار الكريموني . ويعطي (ليبر امبادوروم) قيماً تقريبية مفيدة :

$$\pi,\ \text{لقاء}\ 3\frac{1}{7}\ ؛\ \sqrt{\frac{3}{2}},\ \text{لقاء}\ \frac{13}{15}$$

ولكن المؤلف يضيف حالاً أن على الفلكيين أن يستعملوا :

$$\pi = 3 + \frac{8\frac{4}{3}}{60} = 3{,}141\ 6$$

والمثل المحدد يتيح بصورة أفضل تتبع طريقة سافاسوردا .

نفترض اننا نبحث عن القاعدة b وعن الإرتفاع h في مثلث متساوي الضلعين نعرف مساحته S وطول ضلعيه المتساويين a .

$$S = \frac{bh}{2} \qquad a^2 = h^2 + \frac{b^2}{4} \qquad b \text{ et } h \text{ غير معروفين}$$

$$\left.\begin{array}{l} a^2 = h^2 + \frac{b^2}{4} \\ 2S = bh \end{array}\right\} a^2 - 2S = \left(h - \frac{b}{2}\right)^2 \left\{\begin{array}{l} \frac{\sqrt{a^2 - 2S}}{2} = \frac{h}{2} - \frac{b}{4} \quad [1] \\ \frac{a^2 - 2S}{4} = \left(\frac{h}{2} - \frac{b}{4}\right)^2 \\ S = \frac{bh}{2} \end{array}\right.$$

$$\frac{a^2 - 2S}{4} + S = \left(\frac{h}{2} - \frac{b}{4}\right)^2 + \frac{bh}{2}$$

$$\frac{a^2 + 2S}{4} = \left(\frac{h}{2} + \frac{b}{4}\right)^2$$

$$\frac{\sqrt{a^2 + 2S}}{2} = \frac{h}{2} + \frac{b}{4} \qquad [2]$$

نحصل على [1] و [2]بالجمع او الطرح .

$$\left.\begin{array}{l} h \\ \frac{b}{2} \end{array}\right\} = \frac{\sqrt{a^2 + 2S} \pm \sqrt{a^2 - 2S}}{2}$$

ـ **مدرسة طليطلة** : بعد أن استردت طليطلة سنة 1085 ، أصبحت عاصمة مقاطعة كاستيلا . رعى رئيس الأساقفة ريمون (1126 - 1152) أعمال الترجمة فيها التي قام بها اليهودي المرتد إلى المسيحية جان دي لونا (Jean de Luna) ورئيس الشمامسة دومينغو غونديسالفو L'ArchidiacreDomingoGondisalvo (والثاني بدا أنه كان يحرر باللاتينية الترجمات الأسبانية التي كان يقوم بها الأول) . وكان كتاب الخوارزمي (الغوريسم) هو مصدرهم الرئيسي في عمليات الحساب التي سوف تحل محل معداد جيربرت ، أي العد بدون أعمدة فوق الغبار أو الرمل . وترجم هرمان الدلماسي Hermann Le Dalmate كتاب بلانيسفير Planisphère » أو « الكرة المسطحة » لبطليموس (والذي فقد أصله اليوم) . وقام روبرت دي شستر (De Chester) بنفس العمل بالنسبة إلى القرآن وإلى جبر الخوارزمي (1145) .

وكلل جيرار الكريموني (1114 - 1187) هذا المعرض المدهش فترجم المجسطي لبطليموس وكتاب « قياس الدائرة « Mensura Circuli » لارخميدس ، والكونيك Coniques أو المخروطات : لابولونيوس(1) Apollonius

(١) ان غالبية المراجع الوسيطية حول هذا النص تبدو مستخرجة من كتاب البصريات لابن الهيثم .

وترجم كتاب الزيجات الكواكيية لديوكليس Speculis Comburentibus De Dioclès ، والكتب الثلاثة الأولى من كتاب علم القياسات (ميتيرولوجيا) وكتاب في السماء والعالم ، وكتاب الخلق والفساد وكتاب الفيزياء لأرسطو ، وأخيراً كتاب القانون لابن سينا ، وكتباً مختلفة لهيبوقراط وغاليان والكندي وثابت بن قرة والرازي والفارابي . ويجري الكلام عن وجود مدرسة طليطلة كثيراً نظراً لقيام جيرار دي كريمونا ، باستخدام فريق عمل من المساعدين في عمله .

3 - التأثير العربي في القرن الثالث عشر

إنّ أهمية العمل الذي تحقق سابقاً ، وتراجع الإسلام في إسبانيا ، وبذات الوقت تصاعد المسيحية ، كل ذلك غيّر إلى حدٍ ما في القرن الثالث عشر سمة المركزين الكبيرين للترجمة : إسبانيا وصقلية ، وبدلاً من استقبال الثقافة العربية بشكلٍ سلبي خالص ، قام نوع من النشاط الخلاق بفضل تأثير ملكين متنورين : فريدريك الثاني والفونس العاشر ملك قشتالة .

ـ فريدريك الثاني : كان هذا الملك تلميذاً وصنيعة للبابا آنيوسان الثالث . ولكنه كان شكوكياً ومعادياً للكهنوت ، كان يحب الحياة وكان ظالماً وفيلسوفاً . وبدأ الأمبراطور فريدريك الثاني (1194 - 1250) أميراً في القرن السادس عشر . وكانت له مراسلات علمية دولية مع ملوك الشرق فيطرح عليهم مسائل في الجيومتريا وعلم الفلك ، وبصورة خاصة في البصريات والفلسفة ـ مسائل لم تكن مجموعة العلماء المحيطين به قادرة على حلها . واتهم بأنه يجري تجارب غريبة ، كحبس سجين في برميل حتى يتسنى له مراقبة صعود روحه حين يموت ، وتعييش أطفال مولودين جدد في الصمت الكامل ، للتحقق من اللغة التي سوف يتكلمونها بصورة عفوية . أو أيضاً تشريح رجلين ليقارن على الحي ، مفاعيل النوم والتمرين الجسدي على عملية الهضم . ولكن زيادة على هذه الطرق القليلة الهوهنستوفني Hohenstaufen بشهرته كعالم أحيائي إلى

كتابه الشهير حول تربية الصقور ، وهو تركيب عجيب في ذلك الزمن بين المعارف الكتبية والملاحظة الشخصية. وإذا كان قد أمر ميشال سكوت بترجمة كتاب تاريخ الحيوان لأرسطو ، ثم درسه بنفسه إلا أنه عرف كيف يحتفظ بحرية واسقلالية رأيه . كتب يقول : «نحن لا نتتبع في كل النقط أمير الفلاسفة ، لأنه قلّما تصيد أو لم يتصيد على الإطلاق بواسطة الطيور الجوراح ، في حين أننا نحن أحببنا دائماً هذا الفن ومارسناه . . . إن أرسطو قال ما سمع . ولكن الحقيقة اليقينية لا تنبع من الأقوال » .

وعدا عن الرسوم التي تمثل حوالي 900 نوع مختلفٍ ، تضمن كتابه ملاحظات مفيدة عن تكيّف منقود الطيور بحسب أسلوبها في الغذاء . وفراغية عظامها ، واوالية طيارانها ، وكذلك ذكاء البط البري وهو يخدع ملاحقيه حين يتظاهر بأنه جرح . وأجرى المؤلف تجارب حقيقية حول تلقيح البيوض اصطناعياً أو مسألة معرفة اهتداء النسور إلى طعامها بالبصر أو بالشم . ورفض أيضاً أغلاط أرسطو وكذلك الأساطير الشعبية ، كأسطورة تلك الطيور التي تولد على شاطىء البحر من بعض الأشجار ، وخاصة الوز القطبي . أما حظيرة الأمبراطور فقد تضمنت ليس فقط الأسود أو الليوبار أو القرود والجمال والفيلة ، بل أيضاً أول زرافة دخلت عالم المسيحية .

وكان فريدريك الثاني راعياً للآداب ومنشطاً لها . وقد قدم له بيترو ديبولي (D'Eboli) قصيدته عن مياه بوزول Pouzzoles ، وقدم له آدم الكريموني سنة 1227 كتاباً حول القواعد الصحية التي تجب مراعاتها أثناء الحملة الصليبية . وألف له المشرف على الأسطبل جيوردانو روفو (Ruffo) كتاباً حول تربية الخيول . وكان أكثر الكتب قراءة في القرون الوسطى . أما جاكوب الأناضولي Jacob d'Anatoli فقد ترجم له بطليموس وابن سينا .

ـ **ميشال سكوت Michel Scot** (1235): كان هذا منجّماً عند الأمبراطور ، كما كان مترجماً . وقدم للملك كتاب الفلك للبتروجي ، وكتاب الحيوان لأرسطو ، وكذلك كتاب السماء والعالم مع شرح ابن رشد . ووضع له أيضاً عدة مؤلفات في العلوم الخفية ، وكتاباً في علم الفراسة ، حتى يتسنى للملك معرفة أين يضع ثقته .

في هذا الوسط الثقافي العالمي كان هناك رجـل يسيطر على الجميع : إنه ليناردو فيبوناشي Leonardo Fibonacci (أو ليونار دي بيزا / Lèonard de Pise) أعظم فكر رياضي في القرون الوسطى .

ـ **ليوناردي بيزا** : كان والد هذا الرجل غوغْليلْمو بوناشيو Guglielmo Bonaccio ، مكلفاً بوظيفة قنصلية في جمارك بوجي Bougie سنة 1192 ، فأخذ ليونار إلى الجزائر . كان عمر ليونار يومئذٍ اثني عشر عاماً ، فتعلم فيها الحساب واللغة العربية في دكان سمانة . وحمله التمرس بتجارة الكتب والبحث عن المخطوطات إلى مصر وسوريا واليونان وصقلية .

ولما عاد إلى بيزا سنة 1202 ألّف فيها « كتاب الحساب والعد Liber Abaci » (وعدّله سنة 1228) وكان هذا الكتاب (رغم عنوانه ، لا يمت بصلة إلى كتب جربرت Gerbert) يتضمن 15 قسماً : الأرقام الهندية ، ضرب الأعداد الصحيحة ، الجمع الطرح ، القسمة ، ضرب الكسور بالأعداد الصحيحة ، وعمليات أخرى حول الكسور ، وحساب الأسعار والمبادلات العينية والحسومات ، وقواعد الشركات ومزج العُملات ، التصاعد الحسابي والنسب الحسـابية ، قواعد الفرضيات الخاطئة (البسيطة والمزدوجة) ، الجذور التربيعية والمكعبة ، مسائل الجبر والهندسة . ودونما تشديد على المسألة الرئيسية المتعلقة بالأرقام العربية ، نذكر بعض التفصيلات الغريبة مثل تحليل الكسور العادية إلى كسور بسيطة يكون مخرجها الوحدة : هذا الإجراء المصري أصلاً ، ربما حمل الكاتب على دراسة الكسور المستمرة :

$$\frac{13}{20} = \frac{1}{20} + \frac{1}{10} + \frac{1}{2} = \frac{1 + \frac{1 + \frac{1}{2}}{5}}{2}$$

وبوجه اعم :

$$\frac{1 + \frac{1 + \frac{1}{a_3}}{a_2}}{a_1} = \frac{1}{a_1} + \frac{1}{a_1 \cdot a_2} + \frac{1}{a_1 \cdot a_2 \cdot a_3}$$

ولحساب مولودات زوجين من الأرانب اخترع السلسلة المتكررة المسماة سلسلة فيبوناشي Fibonacci :

$$0,\ 1,\ 1,\ 2,\ 3,\ 5,\ 8,\ 13,\ 21 \ldots$$

مثل $u_0,\ u_1,\ u_2 \ldots u_{n-1},\ u_n \ldots$ المؤلفة من حدود

$$u_n = u_{n-1} + u_{n-2} = \frac{1}{\sqrt{5}}\left[\left(\frac{1+\sqrt{5}}{2}\right)^n - \left(\frac{1-\sqrt{5}}{2}\right)^n\right]$$

ـ وفي القسم الجبري : نقل كتاب الحساب Liber Abaci عن كتاب العناصر لأقليدس (من أجل التمثيل الجيومتري للكميات) وعن كتاب ليبرامبادورم لسفاسوردا Liber Embadorum de Savasorda (من أجل حل المعادلات من الدرجة الثانية) واستعمل كلمات : الجذر، الإحصاء والترقيم Radix Cenus ، بشكل مختصر ، للدلالة على المجهول وعلى مربعه وعلى عدد معين ، يدل بصورة مسبقة وإنْ مبهمة على الرمزية الجبرية عند فيات Viéte .

وكتاب الهندسة التطبيقية Practica Geometriac (1220) يدل أيضاً على تأثره بكتاب هيرون وعنوانه متريك Métriques D'Héron . وبمناسبة مسائل الكيل والمساحة أعطى الكتاب الأول طريقة تقريبية شبيهة بطريقة أرخميدس وأعطى قيمة مقاربة لـ : π. =3,141818 .

ويفحص كتاب « فلوس ليوناردي Flos Leonardi » خمس عشرة مسألة تحليلية محددة أو غير محددة من الدرجتين الأولى والثانية ، منها مسألتان طرحهما تحدياً جان دي بالرم Gean De Palerme ، بحضور الأمبراطور (1225) . ونجد فيه المعادلة : $X^3 + 2X^2 + 10X = 20$

ويفترض المؤلف (بالترقيم الستيني) أن المجهول × يساوي :

$$x = 1\ 22^{I}\ 7^{II}\ 42^{III}\ 33^{IV}\ 4^{V}\ 40^{VI}$$

وللأسف لا يشرح كيف توصل إلى هذه النتيجة واكتفى بتبيان وجود حل إيجابي .

ومن المسائل الأكثر عجباً طرح مثلثين متناظرين ، من مثلث متساوي الضلعين أضلاعه 10, 10 و 12 بحيث يتولد بالتالي مخمس متساوي الأضلاع .

« في رسالته » إلى تيودور Théodore منجم فردريك الثاني Frédéric II ، يحل ليونار دي بيز بأعداد صحيحة المعادلة :

$$x + y + z + u = 24 = \frac{1}{5}x + \frac{1}{3}y + 2z + 3u ،$$

عن طريق مجموعة الحلول التالية :

$$x = 10, \quad y = 6, \quad z = 4, \quad u = 4$$

ثمّ

$$x = 5, \quad y = 12, \quad z = 2, \quad u = 5$$

ومنشأ كتاب التربيعات Liber quadratorum تحدٍ رياضي أُطْلِقَ ضد ليونار Léonard من قبل جان دي بالرمِ : يجب العثور على عددٍ مربع ، الذي إذا زيد أو انقص منه 5 يصبح مربعاً كاملاً صحيحاً .

طرح الكاتب $X^2 \pm N$ لا يمكن أن يكون مربعاً إلا إذا كانN عدداً مكتملاً من نمط $N=a\,b\,(a+b)\,(a-b)$ بحيث أن a وb يكونان أولين فيما بينهما وأن مجموعهما (a+b) يساوي عدداً مزدوجاً .

10,

إن الأعداد المتطابقة هي تضعيفات للعدد $24=3\,(3+1)\,(3-1)$. وإن العدد الأول المتطابق الذي قسمه الخامس مربع كامل هو $720=5\times12\times12$.

$$41^2 - 720 = 31^2$$
$$41^2 + 720 = 49^2$$

وحل المسألة إذن هو $\frac{41}{12}$ لأن $\left(\frac{41}{12}\right)^2$ مزاداً عليه أو منقوصاً منه 5 يعطي على التوالي : $\left(\frac{31}{12}\right)^2$ و $\left(\frac{49}{12}\right)^2$

نقدر ، في النهاية لطاقة ليونار Léonard . ونعجب أن نرى مع الذين الهموه ، إلى جانب أقليدس وهيرون وسافا سوردا Savasorda والعرب ، رجلاً عبقرياً سباقاً ، كان يومئذٍ مجهولاً تماماً في الغرب هو ديوفانت Diophante .

وحتى بعد موت فردريك الثاني Frédéric II استمر بَلاط صقلية في ظل مَنْفِرْدْ وشارل دانجو Charles D'Anjou ، موطناً منفتحاً تماماً على التأثيرات الشرقية . وعمل هرمان الإلماني Hermann D'Allemand ، خاصة كما عمل من قبله ميشال سكوت Michel Scot في صقلية وفي طليطلة على التوالي .

ـ الفونس العالم : نلاحظ في هذا الشأن ، في العاصمة القشتالية ، خاصة

أيام حكم الفونس Alphonse العاشر (1252 - 1284) نفس التطور الحاصل في إيطالية بحثاً عن بحوث أكثر أصالة .

كان ألفونس العالم (العالِم وليس الحكيم) موسيقياً وحقوقياً وفلكياً ، وسياسياً فاشلاً مع ذلك . وقد حلم بتأليف موسوعة اسبانية واسعة تضم كل المعارف البشرية . وكان جهده منصباً بشكلٍ خاص على علم الفلك وعلى التنجيم .

احتوت كتب « المسننات الفلكية Lebros del Saber de Astronomia » التي انتهت سنة 1280 ، وصف الكرات السماوية ، وتعداد الكواكب وإحْداثياتها (Coordonnées) ودراسة أهم المعدات (وبخاصة الأسطرلاب المسطح والكروي ، والساعة والصافية ، صافية آزاركيال saphea d'Azarquiel والساعات الشمسية والمائية والزئبقية والشمعدانية) . ويجب أن يضاف إلى كتاب المسننات Libro del saber كتاب ليبرو كومبليدو Libro Complido لعلي بن راجل (ابن أبي الرجال) ، وكتاب ليبرو دي لاكروزس Libro de las cruzes لعُبَيْدِ الله Oveydalla وكتاب لابيداريو Lapidario ، والكتب الثلاثة مخصصة لأسوأ نزاعات علم التنجيم وعلم الباطن .

وقد تمتعت الجداول الألفونسية أو الأزياج الألفونسية بشهرة كبيرة حتى القرن السادس عشر . وقد كُتبت بالإسبانية سنة 1252 و 1272 وللأسف لم يبق منها إلا « القوانين » . أما النسخة الكلاسيكية نسخة ريكو أي سينوباس Rico Y Sinobas فهي تخدع القارىء هنا وذلك بالزعم أنها النص الأساسي للجداول الألفنسية ، في حين أنها ترجمة اسبانية سيئة للترجمة البرتغالية غير المباشرة لروزنامة عربية . أما النص اللاتيني ، الذي لا يُعرف كاتبه ولا تاريخه فلا يتفق هو أيضا مع « القوانين » التي كُتبت باللغة القشتالية . وإذاً يكون من المخاطرة المبالغة في الدور الشخصي الذي لعبه الملك في عملية التوفيق المعروفة باسمه بين النظرية البطليموسية ، عن تحول الاعتدالين ، وبين نظرية التحول العربية الخالصة حول التقدم والتراجع .

والواقع أن الجداول الالفونسية لا طموح لها إلا تحسين وتصحيح الجداول التي وضعت في طليطلة منذ قرنين من قبل آزاركييل Azarquiel .

وبعد الانتشار الواسع للبحوث حول تحول التوارخي من عصرٍ إلى عصر، تبقى الخطط متشابهة :(حركات متوسطة ومعادلات حول الشمس والقمر والكواكب وميل الشمس ، وضع مباشر أو متراجع ، صباحي أو مسائي للكواكب ، تصاعد الدرجات ، التعارض والتلاقي بين الشمس والقمر ، إمكانية رؤية القمر والكسوفات ، النظرية التريغونومترية للسينوس وللأوتار ، وللارتفاعات الجغرافية ، ولميل الكواكب ، حساب الساعة على أساس ارتفاع الكواكب ، تحول الساعات ، دوران السنين ، حساب حركة التقدم والتراجع ، تحديد الظل ، علم الفلك والحساب) .

والواقع أن الجداول الألفونسية ، من خلال كتابتها باللغة العامية لم تنتشر خارج إسبانيا إلا بصورة متأخرة جداً ، فقد بقيت غير معروفة في باريس حتى سنة 1296 .

إن توضيح الجداول العددية ، إنما من أجل استعمالها لغايات تنجيمية، والتأثير البالغُ العربي اليهودي ، واستمرارُ التوجه الأفلاطوني الجديد ، والتبكير في استعمال اللغة العامية في المؤلفات العلمية ، والاستقلالية النسبية تجاه التيارات الكبرى المدرسية ، والدور الثانوي للجامعات : كل هذه السمات ، ميزت الثقافة الايبيرية ، مما يبرز تتبعنا لها حتى القرن 13 ، قبل أن نعود فنتابع بعد مئتي سنة تطور الفكر والتعليم في بقية أوروبا .

III ـ العلم ، المدرسة ، الجامعات

1- السوابق في القرن الحادي عشر والثاني عشر .

في حين استمر ، في نقاط الإلتقاء بين النصرانية والإسلام ، عملُ الترجمة والتمثل ، اللذين ظهرت مفاعيلهما الخيرة ، بصورة حتمية ، في مكان آخر ، متأخرة نوعاً ما ، ولَّدَت المدارس الغربية ما يسمى بالمدرسية أو السكولاستيك ، وهو مفهوم غامض جداً .

وتميز هذا التيار ، في القرن الحادي عشر والثاني عشر بتطبيق منهجي للجدلية على الأشياء الدينية ، وباكتشافٍ أعمَ للفائدة التي تقدمها دراسة العلوم المحضة بالذات

الصراع بين « الكليات » أو المعاني المجردة أو المحمولات :

إن الصراع بين الكليات ، واجه الواقعيين (مثل القديس انسالم Anselme ، وغييوم دي شامبو (De Champeaux) وغالبية الشارتريين Chartrains) بالاسميين ، تلامذة روسلين Roscelin ، الذين كانت الأفكار الأفلاطونية عندهم مجرد كلمة . وبالتالي فعلى الكليات التي لم يكن فيها (إلا معاني الأسماء)، كان أبيلار ، المُحِبّ التعيس هيلوييز ، يفضل واقعية الشأن الخاص ، لأنها وحدها يمكن أن تُعْرَفَ معرفةً إيجابيةً . ولكنه لم يذهب أبعد من

ذلك وهذا الموقف الأبيستومولوجي لم يوجه أي فيلسوف اسمي (على الأقل في القرن الثاني عشر) نحو ملاحظة الطبيعة .

إن الواقعية الأفلاطونية ، إذ تؤكد أن الأفكار المعكوسة في الأنـواع والأصناف ، هي نموذج خالد للأشياء الطبيعية ، وإن الأشياء المفردة ، بنتيجة عدم استقرارها الدائم ، لا تستحق أن تُعطى اسم الهيولى. هذه « الواقعية الأفلاطونية» تحول أنظار معتنقيها عن الملاحظة المحددة، وتحضهم على التفتيش ، في ما هو أبعد من المصادفات العددية العارضة نوعاً ما ، عن الوقائع ، التي هي في أغلب الأحيان وهمية (تطابق العناصر الأربعة مع الرطوبات الأربع مع الجهات الرئيسية الأربع مع الفصول الأربعة أو أيضاً الكواكب السبعة مع المسافات السبع مع أيام الأسبوع السبعة مع المعادن السّبعة) . ومع ذلك وإن هي استعملت كمبرر لتبرير أسوأ الضلالات في علم التنجيم وفي الخيمياء وفي السحر ، فإنها شجعت أنصارها ومعتنقيها على السمو بملاحظات وتثبتات الحس العام وذلك باستخدام نوع من الجهاز الرياضي .

ـ مدرسة الشارترين : تأسست مدرسة الشارترين في مطلع القرن الحادي عشر على يد أحد تلامذة جربرت Gerbert هو الأسقف فولبرت Fulbert (ت 1028) ، فأتاحت تتبع مغامرة فكر ذي استيحاء واقعي وتتبع التأثير الذي مارسته ، في أرض مسيحية خالصة ، وبصورة تدريجية ، الأفكار اليونانية العربية التي أدخلها قسطنطين الإفريقي ، وأديلار الباثي Adélard De Bath وهرمان الدلماث Hermann Le Dalmate . لقد كان الشارتريون يؤمنون بالتقدم :

كتب برنار يقول : « إننا كالأقزام الذي يمتطون أكتاف العمالقة ، حتى إننا نستطيع أن نرى أكثر منهم وأبعد منهم ، لا لأن رؤيتنا هي أنفذ ، أو لأن قامتنا أعلى وأرفع ، بل لأننا نرتفع بفضل قامتهم العملاقة » .

وميزجلبرت البوري Gilbert La Porrée (1076 - 1154) عن الأرض وعن الماء وعن الهواء وعن النار ، وهي الأشياء التي نعرفها معرفة حسية ، الجواهر الأربعة الخالصة ، والتي تحمل ذات الاسم ، كما هي موجودة خارج الطبيعة ، دون أن تختلط بها . هذه الرهافة الفلسفية هي الخيط الهادي في المؤلفات الخيميائية في القرون الوسطى السفلى .

وبنى تيري دي شارتر « أبو الدراسات عند اللاتين » والذي قدم له هرمان الدلماثي ترجمته لكتاب بطليموس « بلانيسفير Planisphère » أو الكرة المسطحة ، علماً كونياً عظيماً عقلانياً وميكانيكاً . وحاول في كتابه : « هيكزا ميرون Hexameron » أن يوفق بمعزل عن كل رمزية ، بين الخلق (بالمفهوم الديني) والفيزياء . لقد خلق الله العناصر الأربعة التي اصطفت بشكل كرات وحيدة المركز . والنار ، بحكم خفتها ، تقع في الخارج ، وتتحرك بحركة إحاطية وبالتالي دائرية : فهي تضيء وتدفىء . وأما الماء فيتبخر ، فيولد الجزر والقارات ولكن تجمده يولد الكواكب . وهذه الكواكب ، بدورها ، وبفعل الحرارة الإضافية التي تحملها ، تتيح ظهور الحياة .

2 ـ القرن الثالث عشر

في بداية القرن الثالث عشر ، عملت عوامل ثلاثة جديدة على إظهار أثرها : تأسيس الجامعات ، اكتشاف أرسطو من جديد ، والنشاط التعليمي الذي قامت به الأسلاك الدينية الشحاذة .

ـ **الجامعات** : ارتبط تأسيس الجامعات ، بتراخي النظام الإقطاعي وتزايد السكان ، وازدهار الحركة البلدية ، فقد تسنى للطلاب والأساتذة ، بفعل عددهم الكبير ، أن يتجمّعوا ضمن هيئات ويحصلوا بالتالي على حقوق قضائية : ولا لـزوم لشيء أكثر من هذا حتى تنشأ « جامعة » ، إنما بشكل يختلف بين مدينة ومدينة . وتلاءمت الصفة العلمانية لمقاطعة بولونيا مع رسالتها الحقوقية ، وهذا ما سوف يفسِّر فيما بعد مساهمتها الفضلى في تقدم علم التشريح وعلم الجراحة . وأصبحت باريس ، وباستمرار ، موضوع غواية بالنسبة إلى الرغبة البابوية ، وبالتالي فقد أصبحت عاصمة اللاهوت ، ومرتع الآباء الدومينيكيين . وتأثرت مونبيليه ، وهي تحت التبعية الأراغونية ، مباشرة بالتأثير اليهودي العربي ، فنما فيها طب أكثر عقلانية من طب بولونيا . أما جامعة اكسفورد فقد كان أساتذتها في معظمهم من الفرانسيسكان، ولذلك غلبت عليهم عموماً الميول إلى الأفلاطونية الأوغسطينية ، الأكثر ملاءمة ، برأيهم ، من الأرسطية ، مع التصوف القائم في سلكهم .

ـ **الإيمان والعقل** : استطاعت الفلسفة ، حتى ذلك الحين أن تبقى ، بدون

مصاعب وهموم خادمة الإيمان . ولكن الأمر اختلف تماماً في القرن الثالث عشر ، عندما دخل إنتاج أرسطو إلى جامعة باريس : إذ سرعان ما أغرى ، وأثار الاضطراب .

فجددت الفلسفة الفيزياء وعلم الفلك والفيزيولوجيا . وكان كمالها الجدلي كبيراً إلى درجة أن رأي الستاجيري (أرسطو) بدا وكأنه يتوافق بل يتماهى مع العلم ومع العقل .

وللأسف لم يبق هذا التركيب المدهش لله إلا مكانة تافهة . وحول العديد من النقط (خلود الكون، الحتمية الفلكية ، وحدة العقل الفعال) ظلت الفلسفة في حالة تناقض فاضح مع المسيحية .

وعلى الصعيد الجامعي تعارضت كلية الفنون ، وقد جذبتها في الحال تقريباً الأفكار الجديدة مع كلية اللاهوت التي هي حارسة الأرثوذكسية . وقد حكم على الفلسفة الطبيعية الأرسطية في بداية الأمر فرفضت في جملتها مع شروحاتها (باريس 1210 - 1215). وأصبحت فيها بعد موضوع محاولة تمييز (1231) لكي لا تحارب إلا في شكلها الجذري : وهو الرشدية (1270 - 1277) . .

وحدث تطور مماثل على الصعيد العقائدي . فتمترس الكسندر دي هالِسْ (de Halès) ، والقديس بونافونتورا (Bonaverture) وراء الأوغسطينية . واعتمد البير الكبير وهو من المؤمنين بالتجريبية الأرسطية ، مراكمة العلم الدنـيوي مع التيولوجيا دون أن يدمجه فيها . وبالعكس من ذلك انطلق القديس توما من هذا المبدأ : إن الحقيقة لا تتناقض ، وسنداً لذلك يكون الإيمان والعقل بالضرورة متفقين . وبالتالي يتوجب على الفيلسوف والتيولوجي أن يعملا كل من جانبه على تقدم اللقاء بين الاثنين ، أكثر ما يمكن ذلك . وإذا كان العلم الزمني يتناقض مع الوحي السماوي ، فلنلجأ إلى « قول السيد » . ولنبحث في هذه الأثناء عن الضعف في حجتنا كعلماء ، لأنه من الأفضل لنا أن نفهم ، لا أن نعتقد عندما يترك الخيار لنا .

وبذات الوقت الذي استقر فيه أمر المعضلة بين العقل والإيمان ، انتشرت المفاهيم الجديدة المكتسبة بفضل التراجم ، في الجامعات : هذا الغنى في المعرفة عمل على تجديد الكتب المدرسية وعلى انتشار ما نستطيع تسميته بالحركة الموسوعية في القرن الثالث عشر .

ـ **الموسوعات** : لا شك أن أعمال كاسيودور وايزودور ، ودي بيد ، ورحبان مور أو المتفرد هونوريوس كانت موسوعات : فقد كانت كافية للإجابة على المسائل العلمية الأولية التي طرحها شرح الكتابات المقدسة ، وفوق هذا الجذع جاءت الأساطير والخرافات المنبثقة عن كتب الحيوانات (المشتقة من الشأن الفيزيولوجي) وكتب الترياق (وأشهرها كتاب ماربود Marbode ، أسقف رين (Rennes) (ت 1123) . ويقوم تطور القرن 12 و 13 على استبعاد الأهواء والمبتدعات الرمزية الصوفية ، وبذات الوقت على إدخال التوضيحات التقنية أو المعطيات الناتجة عن ملاحظة مباشرة للطبيعة . وقد سبق للقديسة هيلْدْ غارْد Hildgarde (1098 - 1179) إن عالجت مصادرها الكتبية بنوع من الإستقلالية تفسرها إلى حد ما معرفتها السيئة باللغة اللاتينية . وبالمقابل لقد فتحت العيون . إذْ أنّ ملاحظاتها حول الفطر ، وحول أسماك نهر الرين كانت رائعة .

ويدلّ كتاب « ناتورس ريروم Naturis Rerum » لمؤلفه ألكسندر نيكام (1157 - 1217) ، على نوع من التأثير العربي . فالفصل المتعلق « في أتركتيفا De Vi Attractiva » يتضمن أحد أقدم الأوصاف الغربية للبوصلة . أما كتاب « الكنز » لبرونت لاتين Brunet Latin فلا يتضمن إلا القليل من الفائدة اللغوية .

وأما كتاب بروبريتي بوسْ ريرمProprictatibus Rerum، المجموع حوالي سنة 1240 من قبل برتليمي Barthélémy الانكليزي فهو لا يوجه إلا إلى « البسطاء وإلى الجهال » . هكذا يقول المؤلف ويستحق الدومنيكي توماس دي كانتي - بري Le Dominicain Thomas de Cantimpré مكانة محترمة في تاريخ علم الحيوان . فكتابه «ناتورس ريرم Naturis Rerum » المؤلف بين 1230 و 1250 يستعرض على التوالي الإنسان (1 إلى 3) وذوات الأربع (4) والطيور (5) ، والبحر (6) ، والأسماك (7) ، والزحافات والديدان وتشمل بالتالي الحشرات وبعض الرخويات ، والضفادع والسراطين (8 - 9) والأشجار (10 , 11) والنباتات (12)والينابيع (13) ، والأحجار (14) والمعادن (15) والهواء (16) وعلم الكون والكواكب السبعة (17) والميتورولوجيا (18) والعناصر الأربعة (19) . ويضيف المؤلف إليها ، (بعد 1256) كتاباً في آداب النحل وكتاباً في جمال السماء وحركة الكواكب . وهو لا يبتعد تماماً عن الرمزية

المسيحية ، وذلك حين يعتمد ـ في ردات فعله ذات النموذج الوسيطي ـ ، التساؤلَ حول جدوى الأشياء (خاصة من الناحية الطبية) . وتتناول ملاحظاته الأكثر فائدة في نظرنا ، وإن كانت مستقاة من أرسطو ، تتناول علم تشريح المقارن . فهو يتساءل هل المخلوقات المشوهة هي من ذرية آدم أيضاً ؟ والحيوانات ذات الرجلين وذات الأربع فيها دم ، أما الحيوانات الكثيرة الأرجل فليس فيها دم . وكل الحيوانات المزوّدة بآذان آذانها متحركة ما عدا الإنسان . والحيوانات ذات الأربع . وذوات القرون ليس لها قواطع في الفك الأعلى . والحيوانات ذات الجفون تسكرها لتنام ما عدا الأسد والأرنب . وهكذا نرى كيف أن البحث المنهجي عن الأسباب النهائية ، هذا البحث الضار في مجالات أخرى ، بدا في الغالب ذا فائدة في مجال علم البيولوجيا أو التشريح .

ـ ألبير الكبير : إنّ ألبير الكبير (1206 - 1280) وإن لم يؤلف أية موسوعة فإنه يستحق مع ذلك لقب العالم الموسوعي : إذ أنه هجم بشهوة العملاق على العلم اليوناني العربي . وقد أحسن م . جلسون M .Gilson ، القول حين وصفه « بأن فيه الكثير من العملاقية » . كان ألبير الكبير شديد الأعجاب بأرسطو ، فأراد أن تتمثله العقلية المسيحية ، وهو بهذا قد مهد لتأليفية تلميذه القديس توما رغم أنه لم يصب بالإحترام التعبدي لأرسطو الستاجيري ، هذا الاحترام الذي أصاب بالتحجير المدرسية في القرن الخامس عشر . ذلك أن ألبير الكبير اعتاد السفر والرّحلات الطويلة في الأرياف ، كما كان يذهب لمشاهدة الخيميائيين والصيادين والمعدنيين كيف يعملون . وعرف كيف يجمع بين العلم الموسوعي وحب التحديد ، وبصورة خاصة الحس السليم .

وهو في كتابه عن « المزروعات والنباتات » يشرح كتاباً غفلاً منسوباً إلى أرسطو . وفيه قدم القديس ألبير محاولة تصنيف استقاها من تيوفراسْت ، للنباتات الـ« معدومة الأوراق وذات القشر وذات الآهاب ، والعشبيات » ، ثم استطراداً النباتات ذات الزهور « المجنحة ، والنجمية والجرسية الشكل » ثم ذات أثمار « جافة أو لحمية » . كما غامر أيضاً في مجال الفيزيولوجيا النباتية (ذات الموقع الثلاثي بالنسبة إلى النطفة في الحبات ذات الفلقتين ، والعلاقة بين العنقود والأغصان ، في الكرمة ، وتأثير الضوء والحرارة على نمو النباتات ، والتفريق بين الشوكة والوخازة ، والعلاقات بين الأنواع والأصناف البرية والمزروعة) . وبدت

نصائحه العملية ذكية عموماً (التخمير أو التعريق ، حفظ الزبل ، تثبيت التربة بزرع الأشجار) .

أما كتابه عن الحيوان ففيه 26 : التسعة عشر الأولى يتبع فيها أرسطو (تاريخ 1-10 ؛ الأقسام 11-14 الخلق ، 15-19) . والكتابان التاليان يتضمنان ملاحظات فيزيولوجية أصيلة . والفصول الخمسة الأخيرة (22-26) ، تتوافق مع كتب الحيوان عند توماس كانتمبري (de Cantimpré) . وقد شرّح القديس ألبير عين الخلد ، ولاحظ الجهاز العصبي المركزي في ذوات الأرجل عند العقرب والسرطان ، ولاحظ أن النملة إذا قطعت هوائياتها (قرونها) لا تستطيع التعرف على بيتها إلا بواسطة رفيقاتها . ودرس كيف تنسج العنكبوت بيتها ، واكتشف وهو يقارن بين بيضة السمك وبيضة الطيور الغشاء الداخلي الجنيني في البيضة . ورفض العديد من الخرافات السائدة في عصره مثل خرافة الوزة القطبية ، وخرافة الفينيق [الفينكس] المتولد من رماده ، والكَسْتور Castor الذي يقذف ملاحقيه بجيوب المسك ، أو أيضاً النسر عندما يؤمن تلقيح بيوضه بعرضها على الشمس ضمن جلد ذئب . وقد رفض السمة الشيطانية للمشوهين . كما أنه كان شديد الانتباه لتغيرات الأنواع تبعاً للوسط ، ووصف بشكلٍ دقيق الحيوانات الموجودة يومئذٍ في ألمانيا ، بما فيها بعض الحيوانات البائدة اليوم مثل الأور أو الأُرْخُص (= ثور بري منقرض) .

وهو كعالم جيولوجي دعم بشكل خاص الأطروحة القائلة إنّ المعدن الصحيح لا يمكن أن يتولّد إلا عن طريق تسامي مبدأ رطب ومبدأ جاف : يقول بهذا الشأن : « حيث ما وجد هذان المبدأن فهما ممزوجان بالأوساخ التي لا يمكن أن تضايق تكوّن المعدن . ولكن إذا تصاعد من البؤرة حيث يوجد المعدن ، الدخان فإن هذا المعدن يكون أكثر نقاءً ، لأنه يتركز إما في مسام الحجر أو في أوردة متميزة » .

وموقف ألبير الكبير تجاه الخيمياء صعبٌ تعريفه خصوصاً وأن العديد من الكتب المنسوبة إليه في هذا المجال تبدو مزورة . فهو وإن لم ير في التحولات المزعومة ، والمحققة حتى ذلك الحين إلا « تلويناً » لمعدنٍ حقير ، إلا أنه يتخذ موقفاً ، على ما يبدو ضد مبدأ (الفن الكبير بالذات) . وتقوده هذه الاهتمامات ، إلى تعريف الأساليب المتنوعة في الكيمياء مثل (التطهير أو التسامي ، والتقطير

والتذرير ، والطحن ، والشوي وكربنة الفولاذ والحل والتذويب والتسييل والتجميد) .

ورغم شمولية التفاتاته ، يبدو البير ألكبير ، وبشكل ثابت ، أكبر عالم طبيعي في القرون الوسطى . ويعطينا معاصره فانسان دي بوفي (Vincent de Beauvais) مثلاً جلياً حول الرؤية التي يرى بها الدومينيكي العادي الكون . أما مرآتاه (العقائدية والطبيعية) فتقدمان بهذا الشأن حجر محك لتفحص أصالة الأفكار العلمية لدى مؤلف مدرسي .

ـ **مدرسة أكسفورد ، روبير غروستاست Robert Grosseteste** : إنه من التحكم بدون شك الأخذ بحرفية التناقض بين الدومينيكيين الباريسيين ، الأرسطيين والطبيعيين من جهة ، وبين الفرنسيسكان الإنكليز، الأوغسطينيين والرياضيين من جهة أخرى .

إن مدرسة أكسفورد تحتل ، مع ذلك وقد ذكرنا السبب أعلاه ، مكانةً على حدة . إن روبير غروستاست (1175 ـ 1253) يكمل التراث الأوغستيني الشارتري Chartrain : «إن حقيقة الأشياء تقوم على استقامتها وعلى تجانسها ، مع « الكلمة » التي عينتها وسمتها بشكل أبدي . ولكن هناك رابط قائم هنا بين الفكرة ـ الشكل والواقع الحسي ، بفضل نظرية « التجسيم » التي يكون النور فيها وبآن واحد القدرة الأصيلة ، والشكل الأول ، ومكان كل الجواهر الأولى أو المواد الأولى . ويمكن إعادة بناء الكون بصورة عقلانية انطلاقاً من نقطة فيها يشع الضوء . هذا العلم الكوني ، يضع علم البصريات فوق كل العلوم الأخرى : فهو يطمح إلى تفسير كل الظاهرات بالخطوط والزوايا والرسوم الجيومترية البسيطة . وهو يستعين أيضاً وبشكل واسع . بمبدأ أرسطو القائل بأن الطبيعة تحقق دائماً غاياتها بأقصى درجة من الإقتصاد . أما الأسقف لينكولن فيدعو إلى الطريقة المسماة « بالتزوير » أي أنه بعد أن يعثر ، بواسطة تصنيف الأحداث ، وبواسطة عمل أصيل استلهامي على الأسباب المحتملة في ظاهرة من الظواهر ، فهو يستبعد بالإختزال كل الأسباب التي تتناقض بعض نتائجها مع المنطق أو مع الملاحظات الجديدة . وهكذا يكون علمه سلبياً بشكل خاص . وإن هو مثلاً نجح في تبين أن ذنب المذنبات لا يعود إلى انعكاس ضمة من أشعة الشمس فوق

الكوكب ، ولا إلى احتراق الدخان ، ولا إلى تجمع جملة كواكب مثل طريق المجرَّة ، ولا إلى نيران فوق القمر تشتعل بشكل عفوي ، فإن التفسير الذي يقدمه شخصياً هـو من أكثر التفاسير غموضاً إذ يقول : إن المذنب هو نـارٌ متسامية منفصلة عن طبيعة الأرض ، وقريبة من الطبيعة السماوية وبخاصة من طبيعة الكواكب السبعة » .

وكذلك بعد أن انتقد أفكار أرسطو وسينيكا المتعلّقة بقوس قزح أعلن بهذا الشأن عن نظرية غير مكتملة على الإطلاق : فقد أدخل إنكسارين في غمامة محدودبة (انكسار الثاني حدث عند نقطة تلاقي القسم الأقل ثقلاً في الغيمة والقسم الأكثر ثقلاً في الرذاذ) . وذكر بالمقابل بأن الخط الذي يجمع الشمس إلى مركز القوس يمر بعين الملاحِظ . وقلّما بدت أكثر وثوقاً تصوراته حول العدسات وحول الإنكسار (زاوية الإنكسار تتناسب مع زاوية الانعكاس) ، وحول الألوان (بعد ردها إلى الزخم الناتج عن شفافية المكان وعن ضوئية ومركزية الأشعة) وحول الحرارة الشمسية التي هي مشروطة بحركة الأشعة .

وبدت اكتشافات غروستيست مخيبة للآمال إذا قورنت بنواياه الجيدة . وفضله الرئيسي أنه كَوَّنَ مدرسة .

ـ **روجر باكون Roger Bacon** : كان روجر باكون أشهر تلامذة غروستيست وقد جُعل خطأً أبا العلم التجريبي ، بسبب اشتباه اسمه مع اسم سميه فرنسيس باكون (القرن السادس عشر) . في حين أن « دكتور ميرابيليس mirabilis » هو بحق وحقيق رجل من القرون الوسطى ، وهو فوق ذلك لاهوتي .

ولكن في نظر هذا المناظر المتحمس لمواقف الأنبياء ، هناك عبارات ، إذا عزلت عن إطارها ، بدت بشكل مدهش ذات وقع حديث : من ذلك « لا يمكن أن نعرف شيئاً عن موجودات هذا العالم بدون الرياضيات » ، أو أيضاً « إن التحليل العقلي لا يثبت شيئاً ؛ وكل شيء رهن بالتجربة » : وكان على الكنيسة أن تجند لصالحه القدرة التي يتيحها العلم التجريبي لمقاومة الكفار ولاستبعاد الأخطار التي كانت تتهددها في الزمن القريب جداً من المسيح الدجال . وبهذا الشأن يمكن صنع بواخر بدون جدافين ، ودبابات سيارة ، وآلات طائرة ،

وأجهزة للسير في قاع البحر ، وجسور معلقة ، وآلات تتيح القراءة من مسافات غير معقولة . وهذه الإفتراضات الرائعة لم تقترن عند باكون ببحوث أصيلة كما حصل فيما بعد لاختراعات أشخاص أمثال ليونار دي فنشي . ولكنه بدا وكأنه من أوائل الغربيين الذين اكتشفو بارود المدافع . وإذا لم يكن هو مخترع النظارت فقد اهتم بدمج العدسات والمرايا المقعرة . (وقد ذكر عنه الميكروسكوب والتيلوسكوب) وعرف أيضاً الغرفة السوداء واستعملها لرصد كسوف الشمس . وبالمقابل ، ورغم حمساه للطريقة التجريبية فإنه لم يكتشف أي قانون طبيعي ذي أهمية . وأما تفوق بصرياته على بصريات غروستيست فسببها قبل كل شيء معرفته بأعمال ابن الهيثم . فقد استمر يرى في حجر العين القسم الحساس فيها . ولاحظ أن قوس قزح لا يمكن أن يحدث عندما تكون الشمس أعلى من 42 درجة فوق الأفق . وقد انضم إلى رأي ألبير الكبير القائل بأن الظاهرة يقع مركزها عند مستوى الحُبيبات الرذاذية التي تعمل كل بمفردها كمرايا صغيرة كروية . ولكنه أخطأ بعدم إدخال الانكسار في العملية كما فعل غروستست .

ـ **مصير علم البصَريات** : شاع علم البصَريات الذي قال به ابن الهيثم ، في ذات الحقبة على يد جون بيكهام (أسقف كنتر بوري سنة 1279) وعلى يد الصِقِّلي فيتيلو Witelo . وكان هذا الأخير أكثر من مجرد جامع : فقد صنع بنفسه مرايا بارابولية محدودبة ، ونجح في صنع آلةٍ بنفسه مكّنته من قياس زوايا الانكسار ، لمختلف الألوان في أماكن متنوعة . وأجرى الدومينيكي ديتريش Dietrech (تْيّري) (Thierry) من فريبرغ بين 1300 و 1310 تجارب منهجية حول قوس قزح : وهذه هي استنتاجاته :

1 ـ يفسِّر القوس الرئيسي بإدماج انكسارَيْن وانعكاس واحد فوق السطح الداخلي لكل نقطة .

2 ـ تأتي الألوان المختلفة ، الذي يراها نفس الرائي من حُبيبات مختلفة .

3 ـ إنّ القوس الثانوي يتشكّل عند الدرجة 11 فوق القوس الرئيسي وذلك بدمج انكسارَيْن وانعكاسين . وهذا يبرر الترتيب المتعاكس للألوان .

ولكنّ تيرّي شوه عمله ببعض الهفوات (فقد نقل 22 درجة بدلاً من 42 .

ولم يعتبر أشعة الشمس متوازية) ورغم ذلك يبقى واحداً من أشهر المجربين في القرون الوسطى . وقد تأثر به ديكارت بالذات .

– بيير دي ماريكور **Pierre de Maricourt** : « كتب روجر باكون يقول : أعرف رجلاً ، ورجلاً واحداً يمكن أن يمتدح من أجل اكتشافاته ، والأشياء التي لا يراها غيره إلا بجهد، وبشكل غامض ومبهم مثل الوطاويط عند غياب الشمس ، يراها هو بشكل واضح لأنه سيد تجاربه . وهو يستحي أن يجهل الأشياء التي يعرفها الأميون، والنساء العجائز والجنود والفلاحون » .

هذا العالم التقني أيضاً هو الراعي بيير دي ماريكور (بطرس بيري بيريغرينوس . إنه غير معروف كثيراً للأسف إلا من خلال رسالته حول المغناطيس التي كتبها سنة 1269 تحت جدران لوسيرا Lucera (ربما وجد هناك كمهندس عسكري لدى شارل دانغو Charles d'Angou) .

وبعد أن ركز على أهمية المهارة اليدوية بالنسبة إلى العالم دخل المؤلف في صلب الموضوع . وقال بوجوب تحديد قطبي المغنطيس (وخاصة المغناطيس الكروي) وأعلن قانون الجذب والدفع . وأبدع في تجربة المغناطيس المكسور والملحوم . أما توجه الإبرة في البوصلة فلا يمكن أن يفسر برأيه ، بوجود مناجم مغناطيسية في القطب الشمالي . كما أن هذا التوجه مستقل عن النجم القطبي لأنه يتماهى مع القطب الحقيقي أي مع تلاقي وتقاطع الدوائر الهاجرية . وقد لاحظ المؤرخون أنه فيما يتعلق بالإنحراف (وهو أكبر مما هو اليوم) بين النجم القطبي السماوي ، فهو لم يذكر ولو تلميحاً الإنحراف المغناطيسي : وهذا أمر عجب من ملاحظ دقيق مثل الفلكي البيكردي (Picard) ، ما لم يكن الإنحراف المغناطيسي يومئذٍ شبه معدوم في إيطاليا .

وسنداً لبطرس بيريغوينوس ، إن كلية الكرة السماوية هي التي تؤثر في كلية الإبرة إلى درجة أنه إذا ثبتنا بدون حك مغناطيساً كروياً من قطبيه على موازاة محور الكون فإنه يدور على نفسه باتجاه الحركة اليومية أو الشمسية .

هذه الآراء النظرية أدت إلى تطبيقات عملية مثل البوصلة ذات العوامة أو ذات الصوص ، وإلى دمج الاسطرلاب والمغناطيس من أجل قياس سمت الأجرام السماوية مباشرة ، وأكثر من ذلك أيضاً من أجل تحقيق حركة دائمة .

ـ جورْدانوس نيموراريوس Jordanus Nemorarius : من المستحيل رد الكتابات الدائرة تحت اسم جوردانوس نيموراريوس إلى أية مدرسة . وشخصية الرجل لا يمكن التثبت منها بيقين كما لو كان جوردانوس دي ساكسونيا Jordanus de Saxonia الذي حل محل القديس دومينيك كرئيس عام للأخوة الكرازين (من سنة 1222 إلى 1237) . إن كتبه : اليمنتا أريتماتيكا Elementa Arithmeticae ، والغوريتموس وكتاب الجبر : نوميروس داتيس Numeris Datis ، لا تقدم شيئاً جديداً ، بل تعبر عن الرغبة في توسيع حقل تطبيع التبيين الأقليدسي (استخدام الحروف لتعيين كميات معلومة أو مجهولة ، استخداماً منهجياً) . أما كتابه عن المثلثات فيضم التأثيرات اليونانية والتقديمات العربية ـ مثل القاعدة القائلة بأن ضلع السباعي المنتظم تساوي نصف ضلع المثلث المتساوي الأضلاع المحبوس في نفس الدائرة ، والمعزوة إلى الهنود ، إلا أنها قد استعملها هيرون (Héron) الاسكندري من قبْلُ .

أما كتابه بلانيسفير Planisphère فيتفوق على كتاب بطليموس ويضع ، وبكل عموميتها القاعدة الأساسية في الإسقاط الستيريوغرافي الذي عليه يرتكز بناء الأسطرلاب (أي السمة التي تقضي بأن تسقط الدائرة وفقاً لدائرة) .

أما كتاب اليمنتا جرداني Elementa Jordani . . . فهو أكثر من شرح « للمسائل الميكانيكية » ولكتاب ليفي وبوندورسو Levi Et Ponderoso والمعزوان الأول إلى أرسطو والثاني إلى اقليدس . وبحسب بديهية جورْ دانوس : أن الذي يرفع وزناً ما إلى ارتفاع معين يستطيع رفع وزن أثقل إنما إلى ارتفاع أقل . وهنا تكمن نواة النقليات المحتملة . ومنه تستخرج حلول مسائل العتلة .

ويهتم المؤلف بـ غرافيتا سيكوندم Gravitas Secundum Situm أي بتركيب الوزن تبعاً للمسار المنحني والمفروض على الجسم المتحرك . وقد طبق هذا المفهوم على الحركات الملتوية فوق كفتي ميزان . وهذا قاده إلى درس « أقواس متناهية الصغر . وإذاً فقد كان عنده إحساس مسبق بالحساب اللامتناهي .

ومن الصعب تحديد مؤلف كتاب ليبرجورداني Liber Jordani بيقين ، أي المؤلف الذي يسميه دوهم Duhem ، « السابق ل ليونادر دي فنشي». ومهما يكن من أمر نجد في كتابه دراسةً حول السطوح المنحنية ، وصيغة كمية ل (غرافيتاس

سيغوندم سيتوم Gravitas Sicundum Situm) ، وفيه يدخل مفهوم اللحظة ، وأخيراً نجد فيه تطبيقاً ذكياً لمبدأ التحركات المحتملة لتوازن العتلات ذات المتكأ . وهذا الكتاب الذي نشر سنة 1565 سنداً لمخطوط عن تارتاغليا Tartaglia ، أثر بصورة مباشرة علي ستيفن Stevin وعلى غاليلي Galilée .

ـ **الرياضيات في العصور الإغريقية القديمة حتى القرن الثالث عشر** : لقد ظهر الاهتمام بالرياضيات عند كامبانوس دينوفار Campanus de Novare الذي شرح شرحاً كلاسيكياً تقريباً « عناصر » اقليدس التي تُرجمت من قبل آديلار الباثي Adélard de Bath . ونجد فيها بشكلٍ خاص المقاطع الدالة على أن العدد الذهبي أي النسبة الالهية عند لوكا باسيولي Luca Pacioli ، كان معروفاً تماماً في حقبة الكاتدرائيات الغوطية .

إن الدومينيكيي غليوم دي موربيكي ، رئيس أساقفة كورانتا سنة 1276 ، والصديق الشخصي لألبير الكبير ولويتيلو Witelo ، وبدون شك للقديس توما كان أهم من الجميع . وترجماته عن بروكلوس أثارت دفعاً حقيقياً للأفلاطونية . وترجماته عن أرسطو تعبر عن الاهتمام الدائم عند القديس توما ، من أجل العثور وراء النصوص العربية عن الفكر الأصيل عند هذا الفيلسوف (أي أرسطو) . ولكن عنوان مجده الرئيسي هوالترجمة التي قدمها باللاتينية ، سنة 1269 ، سنداً للأصل اليوناني عن التأليف الكامل لأرخميدس ، باستثناء كتاب آريناريوس Arenarius ، والمنهج وكتاب ستوماكيون Stomachion « ومسألة الثيران » . أما الطبعات اللاتينية التي وضعها ل . غوريكو L. Gaurico (1503) ون . ترتاغليا N.Tartaglia (1534) فإنها ليست إلا نقلاً لعمل غليوم دي موربيكي . فضلاً عن ذلك كان كتاب منسورة سيركولي Mensura Circuli شائعاً في الغرب منذ القرن الثاني عشر بفضل الترجمات المأخوذة عن النص العربي على يد أفلاطون دي تيفولي Platon de Tivoli (1134 و1145) ، ثم من قبل جيرار الكرموني (ت1187) . أما كتاب سفارا وسيليندرو Sphaera et Cylindro فكان معروفاً أيضاً ، على الأقل جزئياً ، بفضل كتاب « فيربتا فيليروم . . . Verba Filiorum » « لبني موس » ، وبفضل « ليبر دي كرفس . . . Liber de Curvis » المنسوب إلى الغامض جوهانسن دي تينمو (de Tinemue) .

ـ **المجموعة الإسبانية** : لا يمكن أن نفهم تنوعية القرن الثالث عشر بدون

العودة ، ولو للحظة ، إلى شبه الجزيرة الايبيرية ، فقد سبق القول ، في الفصل الماضي عن تأثيرات العرب التي جمعها الفونس العاشر العالم ، والمكانة المهمة التي أعطاها في كتبه للعلوم الخفية . أما مواطنه النصفي البرتغالي بطرس هيسبانوس ، فقد كان من خلال كتابه « صومالا لوجيكالي Summulae Logicales » أحد المعلمين الأشهر في الجدلية . ولكن بدلاً من الوقوع في الاسمية وفي الشكوكية ، فقد نادى مبرزاً بالأغوسطينية السيناوية (نسبة إلى ابن سينا) وعندما أصبح بابا باسم جان ٢١ الواحد والعشرين ، بدا أنه تدخل شخصياً من أجل إدانة الرشدية والأرسطية التوماوية المعلمتين في باريس . (1277) .

وكان بطرس الإسباني أيضاً ـ مثل ابن سينا طبيباً ـ وبهذا العنوان حاول أن يوفق بين التجربة والتحليل العقلاني . وبالإستقلال عن العديد من الشروحات حول هيبوقراط وغاليان وإسحاق كتب مطولاً حول أمراض العين وكتاباً متوسطاً لتبسيط العلم الطبي سماه كنز الفقراء . واهتم بشكل خاص بمسائل النفس (النباتية والحسية والعقلية) .

وعمل أستاذاً شهيراً في مونبيليه وكذلك طبيباً لملوك آراغون وللبابوات وارنو دي فيلّنوف Arnaud de Villeneuve (توفي سنة 1311) وأسندت إليه مؤلفات (كثير منها مزور أو مشكوك به) . ومن حيث المبدأ ، وكما هو الحال في العديد من معاصريه نادى بالتجربة . ولكن على أساس ملاحظاته ، رسم تصوراً واسعاً للكون ، تسيطر عليه نظرية الروح أو القوة الحيوية ، وهي نوع من السائل غير المادي والكوني القابل للانتقال من مجال الروح إلى مجال الحياة ، وكذلك من شخص إلى آخر ومن الكواكب إلى الكائنات الحية وإلى الأشياء . هذه الإحيائية الكونية تفتح الباب واسعاً أمام علم النفس والخيمياء والسحر ، وهي التي جرت أرنو إلى تيار صوفي مسرف شجبته الكنيسة .

هذه الإحيائية حملت أرنو أيضاً كي يعمل ضد استطبابية سالرن وذلك بتبسيط نظام الحمية ، وكذلك بالتضييق في استعمال الأدوية ، والإيصاء بطب قائم على المناعة ، ومفسح في المجال أمام الأدوية النفسانية .

وهناك كاتالوني آخر ، الدكتور المستنير ريمون لول المايورقي Raymond Lulle de Majorque الذي يبدو لنا قبل كل شيء كمنطقي . وبقوم فنه على

الحصول ميكانيكياً على كل التركيبات الممكنة ، بحسب المفاهيم الأساسية ، بواسطة جداول وصور دائرة . وكان لول Lulle صوفياً فرنسيسكانياً ، فطبق هذه الجدلية الجديدة ، على البحث في « الطبيعة » ، وبذات الوقت في المبادىء الرياضية ، عن كمال الله . ولكنه غاص بنفسه في هذا المنطق الشكلاني والمعقد . وليست مؤلفاته العلمية (وبخاصة كتابه في الجيومتريا) إلاّ تبريراً تفخيمياً وغير مفيد للمفاهيم البدائية الشائعة في ذلك الزمن .

وكل هذا يحمل على الأقل شهادة ضد أولئك الذي لا يرون في الفكر الوسيطي ، إلا التيار الأرسطي نذكر ، لتبيين عدم انصياع المدرسة الكاتالونية ، المزاعم الفجة لرجل مثل آرنود دي فيلنوف الذي يقول عن القديس توما الأكويني « إنه لا يتصرف تصرف العالِم اللاهوتي بل تصرف الثور » . مثل هذه البذاءة في الكلام وتكرار الأحكام الشاجبة يدل ، بشكل غريب ربما ، إنما موثوق ، على تنوعية ، بل وحتى ، على حرية التعبير لدى كتّاب القرن الثالث عشر .

3 ـ ردة الفعل ضد فيزياء أرسطو

إن بعض معلمي القرون الوسطى السفلى قد وُصِفُوا ، خصوصاً بمقدار ما كانوا يحاربون الفيزياء الأرسطية ، بأنهم سابقو غاليلي . ويجدر إذاً أن لا ننسى أن الفيزياء المشائية لم تعتبر على الإطلاق كقلعة منيعة . وقبل أن يبدأ الإسميون الباريزيون في تفكيكها ، كانت موضوع تحفظات عند أنصار العلم التجريبي كما كانت مرفوضة عند رجال اللاهوت . أما علماء الفلك فقد تخلوا عنها بصورة مطلقة وببساطة .

ـ **الفيزيائيون وعلماء الفلك** : هذا التعارض بين الفيزائيين وعلماء الفلك يعود إلى العصور القديمة . من المعلوم أن أرسطو الحق بتوليفته « بتركيبته » الواسعة نظام ايدوكس . وكانت الكرات التي تحمل الكواكب تدور ، حتماً ، في نظره دوراناً منسق الحركة حول مركز واحد تحتله أرض كروية وجامدة . وكان نظام بطليموس في كراته ذات المراكز الخارجية وفي أفلاك التدوير فيه يتعارض مع فيزياء أرسطو . ومع ذلك فقد توصل وحده إلى تفسير الظواهر . ووحده أتاح وضع جداول فلكية ضرورية للحساب ولعلم التنجيم . إلا أن المجسطي لا يعطي إلا قيمة وهمية خالصة للبناءات الجيومترية التي يستعملها . أما الترجمة العربية للكتاب الثاني من « فرضيات حول الكواكب » فيجسد هذه الأبنية الجيومترية ويعطيها وجوداً حقيقياً . وبنقل هذا التأويل ، جعلت مؤلفات ثابت ابن قرة

التعارض أكثر بروزاً ، والاختيار أكثر ضرورة بين أرسطو وبطليموس .

وتبدو الفيزياء الأرسطية أكثر عرضة للرد ، ولكن خلافاً لما هو متوقع عرفت نوعاً من التجدد العابر والشهرة عندما انتشرت في الغرب « نظرية الكواكب » للبتروجي Al-Bitruji ، بعد أن ترجمها ميشال سْكوتْ سنة 1217 . ويفسر هذا النظام الجديد مسار الكواكب ، بتراتبية معقدة للغاية ، بين الأواليات المتراكبة « التي يقلد بعضها بعضاً بشكل غير كامل » . وهذا النظام الجديد لا يتعارض مع فيزياء أرسطو ولكنه لا يعطي إلا توضيحاً نوعياً ، وإجمالياً للمظاهر .

وجذبت « النظرية » لألبير تراجيوس غليوم الأوفرني Guillaume Alpetragius حوالي سنة 1230 . وبعد ذلك بقليل كان لهذه النظرية تأثير عميق على روبير غروستست Robert Grosseteste . وانتهى ألبير الكبير إلى رفض هذه النظرية أخيراً بعد أن كون عنها فكرة مبسطة تقريباً . أما القديس توما الأكويني فقد تأثر في بادىء الأمر بهجوم ابن رشد على المجسطي . ولكنه انتهى إلى نتيجة حسية واقعية قريبة جداً من النتيجة التي عبر عنها سابقاً سامبليسيوس Simpliceus حيث يقول :

« ورغم أن هذه الطروحات (طروحات بطليموس) تبدو منقذة للمظاهر ، فإن هذا لا يعني أنها حقيقية ، إذ يمكن تفسير الحركات الظاهرية للكواكب بأسلوب آخر ، لم يصل العلماء إليه بعد » .

وعندها ظهرت ، في سنة 1267 ، الترجمة اللاتينية « للخلاصة الفلكية » لابن الهيثم . وهذه الترجمة جسدت الكرات خارج المركز ، وأفلاك التدوير ضمن كرات جامدة يسهل على الخيال تصورها ، فمالت الميزان بصورة نهائية لصالح بطليموس . وكتاب « ايماجيناسيو مودرنورم Imaginatio Modernorum » كما يسمى ،دخل في الفكر المدرسي مع كتاب روجر باكون « ابوس ترسيوم Opus Tertium » . إلا أن أبا العلم التجريبي المزعوم لم يعتمده ، وفضل أن يصطف مع رأي الفيزيائيين القائل : « من الأفضل إنقاذ نظام الطبيعة ، حتى ولو خالفنا الحواس ، لأن هذه الحواس تخطىء كثيراً ، وخاصة بفعل المسافات البعيدة » . ولكن اللعبة قد تمت مع برنارد الفردوني Bernard de Verdum وريشار دي ميدلتون Richard de Middleton (بعد 1281 بقليل) وطُرِدَ أرسطو من السماء ،

وبقيت سلطته محدودة بعالم ما تحت القمر .

ـ **تقدم علم الفلك** : كانت هناك مسألة أخرى تتقاسم العلماء في القرن الثالث عشر وهي مسألة الاختيار أو مسألة التوفيق بين الإرتجاج وبين تعاقب الاعتدالين .

وسرعان ما توجب إدخال كرة تاسعة بدون كواكب على مدارات الكواكب السبعة والنجوم الثوابت ، من أجل فصل الدوران اليومي للعالم عن حركة البروج البطيئة وحركة الأفلاك (لأن كل كوكب بحسب رأي أرسطو ، لا يمكن أن يكون له إلا حركة واحدة خاصة به ، مستقلة عن الإنجرارت التي تحدث له) .

وكان بعض المؤلّفين أمثال ميشال سكوت وغليوم الأوفرني Guillaume D'Auvergne أو كمبانوس النوفاري Campanus De Novare ، يعرفون أيضاً سماءً عاشرة جامدة : وسموها « امبيري » .

أما مسألة تعادل الليل والنهار ، وبالتالي ثبوتية أو تغيرية الفرق بين السنة الكواكبية والسنة المدارية أو الاستوائية ، فقد ارتدت أهمية بالغة في القرون الوسطى ، خاصة وأن الروزنامة الجوليانية قد اضطرب نظامها بشكل خطير بالنسبة إلى مجرى الشمس الحقيقي . إنّ تحديد أعياد الفصح والأعياد الرئيسية والطقوسية أصبح ضمن هذه الظروف تحكمياً ومنفراً .

ومنذ منتصف القرن عشر شعر حاسبو الروزنامة ، مع غروستست ومع ساكروبوسكو Sacrobosco ومع كامبانوس Campanus إن الإصلاح أصبح ضرورياً . ودعا باكون Bacon أيضاً إلى تحقيق هذا الإصلاح وطلب ذلك إلى البابا كليمان Clément الرابع . ولكن لم يكن بالإمكان عمل أي شيء ، لعدم الحسم النهائي بين الإرتجاج والتعاقب. ومن سنة 1318 إلى سنة 1344، أخذ جان دي مور Jean de Murs يبحث في قيمة الجداول الألفنسية ، وهو يرصد بدقة الكسوفات محاولاً تحديد اللحظة الصحيحة لانقلابات الاعتدالات والمنقلبات (مخطوط الاسكريال) وذلك بدقة بالغة ، وبالاستناد إلى هذا العمل التمهيدي الطويل، ألف ، سنة 1345 وبامر كليمان Clément السادس وبالتعاون مع فيرمين دي بلفال Firmin de Belleval ، «ايبيستولا سوبر ريفورماسيوني . . . Epistola Super Reformatione . . . » وفيها قدم العلاجات التي كونت بعد قرنين ونصف

(سنة 1582) مجد غريغوار Grégoire الثالث عشر .

والإهتمام الذي أثارته في القرن الثالث عشر دراسة علم الفلك ، يدل عليه الإنتشار غير المعقول لكتيب بدائي جداً ، إنما منتظم بوضوح هو « كرة » ساكر وبوسكو Sacrobosco . وعرفت « تيوريكا بلاناتورم Theorica Planetorum » المنسوبة إلى جيرار ، وكذلك كتب كامبانوس Campanus وبرفاسيوس Profatius أيضاً نجاحاً ضخماً .

وأخذ الأسطرلاب يتحسن ، رغم أنه كان بدائياً في أيام هرمانوس كونتراكتوس Hermannus Contractus (وجود السموات ، وظهور « الأستنسور » ودقة الترقيم على المدار) . وهذا التطور رافقه ترجمات قام بها ما شاء الله وكُتُبُ ريمو المارسيلي Raymond de Marseille (حوالي 1140) ، وكامبانوس النافاري Campanus De Novare ثم فيما بعد جيوفري شوسر Geoffred Chaucer .

وابتكر بيير ماريكور Pierre De Maricourt ، بعد 1261 بقليل اسطرلاباً يمثل كلية الكون . وقدم هنري بات Hinri Bate المالِيني إلى غليوم دي موربيكي / Moerbeke آلة معدة بشكل خاص للتنبؤات النجومية ، مقدماً ، بشكل خاص الإشارة إلى كل الكواكب المشرقة أو الغاربة في أية لحظة . أما « صافية » «سافيا» آزاركيل فتمتاز بشموليتها أي أنها تستعمل تحت كل الإرتفاعات وقد عرفت هذه السافيا وانتشرت في صيغتها الأصلية ابتداء من 1263 .

إن مثل هذه الأجهزة، هي كما قلنا ، أقرب أن تكون أدوات حساب مسار النجوم أكثر مما هي أدوات رصد : وهي تفترض معارف رياضية ، يقدمها كمثل جيد كتاب « بلانيسفير » لجوردانوس Planisphère de Jordanus . وتقتضي هذه الأجهزة بشكل خاص بناء خارطات سماوية تمثل الكواكب مع مستحدثاتها الصحيحة .

وتمت قياسات الزواية الدقيقة في القرون الوسطى ، كما في عصر تيكوبراهي Tycho Brahé ، بواسطة ساعات (كادران)، كبيرة جداً ، ولكن هذه الأدوات بالذات تغيرت .وحلت، بدلاً من ساعات : Vetustissimus) ذات خطوط الاسقاط ، الساعة ذات الخطوط التي تدل على الوقت .

وهناك مؤشر متحرك يسمح ، في كل يوم من السنة ، بإضافة انحدار الشمس عن الإرتفاع المرصود أو طرح هذا الإنحدار منه ، الأمر الذي يجعل من الممكن التحديد الآني للساعة أو للارتفاع، دون اللجوء إلى الجداول (الأزياج) .

وقد تم وصف « التوركت » ، لأول مرة ، وبآن واحد تقريباً من قبل برنار الفردوني Bernard de Verdun ومن قبل فرانكون البولوني Francon de Pologne (1284) . وتتضمن هذه الآلة العجيبة أربعة دوائر ـ منها ثلاثة مزودة بالعدادات ـ متوازية بآنٍ واحد مع الأفق ومع خط الاستواء ومع المدار البروجي ، ومع السطح العادي لهذا الأخير : وهي تسهل بشكلٍ خاص مرور الأحداثيات الاستوائية بالأحداثيات المدارية وبالعكس . واهتم كامبانوس النوفاري وغليوم سانكلود Campanus de Novare et Guillaume de Saintcloud أيضاً بتحسين الأدوات الفلكية . وأخيراً ، وفي سنة 1342 عرّف ليفي بن جرسون (Léviben Gerson) بعصا يعقوب (أو المقلاعة) التي اخترعت في القرن الماضي من قِبل يعقوب ابن ماهير (Jacob Ben Mahir) . وجرب علماء القرون الوسطى أن يضعوا جداول فلكية أكثر فأكثر دقة . وقد مارس علم الفلك ، وهو يستجلب إلى مثلِ هذا العملِ أقوياء هذا العالم في هذا المجال ، تأثيراً متزايد التوفيق .

إن الجداول الطليطلية أو جداول آزاركيل Azarquiel هي أساس نشأة ذرية طويلة من الجداول منها « جداول مارسيليا » (1140) ، و«القوانين» لروبير الريتيني (de Retines) (طليطلة 1149 ، ولندن 1150) وجداول روجر الهيريفوري de Hereford (1178) ، وجداول لندن (1232) ثم كتاب حول قوانين آزاركيل Azarquiel الذي وضع في مارسيليا من قِبل غليوم الإنكليزي (1231) ثم الروزنامات التي كانت بجانب ساعة روبير الانكليزي وتصحيح جداول هومينيز Humeniz سنة 1239 إلخ .

وفي سنة 1292 انتقد غليوم دي سانكلود Guillaume de Saint Cloud بحدة الجداول المسماة جداول تولوز (وهي مشتقة من جداول طليطلة) وقد ارتكز من أجل هذا على ملاحظات وإرصاد شخصية ذات دقة بالغة : من ذلك أنه قدر في سنة 1290 ارتفاع باريس بـ 48 درجة و 50 دقيقة ، كما قدر انحناء فلك البروج بمعدل 23 درجة و 34 دقيقة . ولاحظ أيضاً أن المسافة بين رأس الحمل ونقطة

الاعتدال الربيعي تبلغ يومئذٍ 10 درجات و13 دقيقة ، في حين أنها لم تزد في أيام ثابت ابن قرة عن 9 درجات و 23 دقيقة .

ولم تظهر الجداول الالفونسية في باريس إلا في حوالي سنة 1296 . ولم يستقبلها علماء الفلك رغم معرفتهم بامتيازها على جداول طليطلة إلا ببطء ومع الشك الكبير . وسعى جان لينيير Jean de Linières في سنة 1322 ، وجان ديسكس Jean de Saxe سنة 1355 و 1356 إلى تسهيل استعمالها .

أما جيو فروادي مو(de Meaux) فقد انتقدها بعنف (1320) وكان جان دي مور Jean De Murs أكثر حكمة فسعى إلى التثبت منها بواسطة ساعة كبيرة شعاعها 10 أقدام سنة 1318 .

هذا الازدهار للقياسات الفلكية دفع إلى تقدم علم المثلثات وإذا كان من غير الدقيق القول ، كما يجري غالباً ، بأن هذا العلم قد دخل إلى الغرب في مطلع القرن الرابع عشر ـ فقد كان معروفاً عن طريق الترجمات اللاتينية لجداول الخوارزمي وجداول آزركيل Azarquiel ـ ، فلا يمكن الإنكار على ثلاثة من الإنكليز شرف جعل هذا العلم ميداناً مستقلاً : إنهم ريشار ولينفورد Richard Wallingford (حوالي 1326) وجون مودويث John Mauduith وسيمون بريدون Simon Bredon (1380) .

وكان الباريسيون متأخرين قليلاً في زمن جان دي لينير Gean De Linières ، ولكنهم استدركو هذا التأخر بفضل أساتذة اكسفورد ، لأن جداول السينوس ، لصانع الأسطرلاب جان فوسوري Jean Fusoris ، راعي نوتردام ، استخدمها فيما بعد ريجيو مونتانوس Regiomontanus : وقد دفعت هذه الجداول حتى الوصول إلى السدس Sexte ، بالحسابات التي توقف بها ليفي بن جرسون عند الكسر الثاني الستيني من الشعاع . وهي تنبىء حتى بجداول إضافية من أجل إتاحة تصحيح الأخطاء التي يقع فيها النساخون والتي هي متوقعة .

وسرعان ما ابتكر علماء الفلك الوسيطيون ، نقلاً عن اجتزاء التفكك البطليموسي لحركات الكواكب ، المجرى المنتظم لكل كوكب فوق مداره وكذلك مجرى مركز فلك التدوير فوق حاملة . ومن هذا المبدأ تولد الاستوائي ، وهي آلة فلكية تمكن من التحديد بشكل جيومتري ، وبتقريب كافٍ ، المكان الحقيقي

للكواكب الضالة ، وقد قام بوصف الإستوائي أولاً ابن السمح والزرقالي Ibn Al Samh , Al Zarqali ، وكامبانوس دي نوفار Campanus de Novare وجان غموندن Jean deGmunden وجان دي لينير Jean de linières وجيوفري شوسر Geoffrey Chauser ، وحسنه بشكل خاص جان فوسوري Jean Fusoris (بين 1410-1415) ، ثم من قبل غليوم جيليسون من ويسكرك Guillaume Gilliz-soon de Wissekerke ، أو من كاربانتهراس Carpentras (أواخر القرن الخامس عشر) ولم يدم هذا الاستوائي ، بالتأكيد بعد نظام أفلاك التدوير التي يشكل بالنسبة إليها تجسيداً ذكياً . وهو بحكم أنه آلة حساب إن أمكن القول ، فهو أي الاستوائي يعمل على تبسيط الحسابات وحتى على إلغائها . ولا يمكنه بالتأكيد أن يحسنها .

ويستعمل علماء الفلك بصورة دائمة الكسور المسماة فيزيائية (أي الستينية) وذلك في مقابلة الكسور الطبيعية . واستخراج الجذور ، عندما يسار به إلى أبعد من الوحدة ، حمل بالتالي جان غموندن Jean de Gmunden ، وجان مور Jena de Murs ، وجان لينير Jean de linières ، وبصورة خاصة اليهودي عمانوئيل بونفيس التراسكوني Emmanuel Bonfils de Tarascon ، إلى استعمال ـ دون أن يدرك فوائدها ـ الكسور العشرية التي يحولها حالاً إلى دقائق وثوان .

وقد أثمرت كل هذه النتائج الحاصلة بمشقة ، ثمارها في القرن الخامس عشر في جامعة فيينا وليدة جامعة باريس، بفضل بورباخ وريجيو مونتانوس Peurbach et Regiomontanus .

وبالعكس من ذلك بدا تاريخ علم الفلك مخيباً للآمال فيها وراء الألب . ولم يثر الصراع بين انصار أرسطو وانصار بطليموس اهتمام الإيطاليين ، في الوقت الذي كان يخض جامعة باريس وجامعة اكسفورد تحت تأثير ترجمة البيتراجيوس Alpetragius. وهذا الصراع اندلع ، بالمقابل في شبه الجزيرة ، في منتصف القرن الخامس عشر مع بول البندقي ومع بروس دوسيمو ذي بلدوماندي ، Beldo-mandi Prosdocimo ومع غايتان التيني Gaetan de Tiene . وعندها ظهر في قلب المدرسة الرشدية في بادو ، براهين عرف الباريسيون بعد قرن ونصف القرن

من الزمن بطلانها .

وهذا يسمح لنا بأن نرى كم هو صحيح حكم اتيان جلسون عندما صرخ : « إنها الرشدية وليست المدرسية عموماً هي التي لنا الحق بتشبيهها بالأرسطية العنيدة والمحدودة » .

- **التيولوجيون وفيزياء أرسطو** : والواقع ، ورغم محاولة التوفيق التي حاول أن يجريها القديس توما الأكويني ظلت الأرسطية اللاتينية مطبوعة بعمق بسيطرة ابن رشد ، وظلت تصدم المعتقد المسيحي في عدة نقاط مهمة .

أما الستاجيري ، أي أرسطو فكان يرى ، كما هو معلوم أن الآلهة ليست إلاّ عقولاً جامدة همها إعطاء الآكر السماوية دوراناً ضرورياً ودائماً . إن المادة أبدية ، وإذاً لم يكن هناك خلق من العدم ولن يكون هناك فناء للكون محكوم بالتزامن الدائم للارتباطات (التلاقي) والتعارض بين الكواكب . وهذه العقيدة وبعد أن أثقلت بالحتمية الإسلامية ، وبالتسلم المطلق لمبادىء التنجيم لم تترك للإنسان إلا وهم الحرية : « كل ما هو ممكن كائن ، وكل ما لم يقع هو مستحيل أو باطل [ليس في الإمكان أبدع مما كان]* . وتعلم الرشدية صراحة وجود عقل فاعل مشترك بين كل الناس ، وبالتالي استحالة القول عقلانياً ببقاء النفس الفردية ، والرشدية لا تستطيع إذاً تفادي اللامبالاة الدينية إلا لقاء العوبة خطرة وذلك بالأعتقاد بما يمليه الأيمان ضد ما ينكره العقل .

والهجوم ضد أمثال هذه المعتقدات سوف يخرج الله من الميكانيكية الضيقة التي أراد « الفيلسوف » وشارحه حبسه فيها . أليس هذا الحكم هو الذي سوف يساعد بذات الوقت العلم عل التحرر من سيطرة أرسطو بالتالي فتح الطريق ، بشكل عجيب ، أمام غاليلي ؟

ويطرح السؤال بشكل خاص ، بمناسبة المعتقدات المراقبة سنة 1277 من قبل أسقف باريس ، إتيان تامبيه.ومن بين المئتين والتسعة عشر « خطأً مكروهاً » التي لم يخش بعض طلاب كلية الفنون معالجتها ومناقشتها في المدارس»، كان هناك خطآن على الأقل، يستحقان التفات مؤرخ العلوم : « إن الله ، بحسب الخطأ

(*) الترجمة

الأول ، لا يستطيع إعطاء* السماء ، تحركاً انتقالياً ، وذلك بسبب إن السماء إذ تتحرك بهذا الشكل تترك الفراغ وراءها» والخطأ الثاني يقوم على الزعم « بأن السبب الأول لا يستطيع خلق عدة عوالم » .

وبالتأكيد إن قرار إتيان تامبيه قد حُرِرَ عَلَى عجل . إذا لم يفكر أحد على الإطلاق أن يعطيه ، أو ينكر على أية واحدة من مجمل الأكر السماوية مطلق حركة انتقالية . وهذا لم يمنع بيار دوهيم (Duhem) من إظهار حماسه ، فكتب يقول «إذا توجب علينا تحديد تاريخ لولادة العلم الحديث ، فإننا نختار بدون شك سنة 1277 . . . باعتبار أن هذه الولادة هي رفض للضرورة اليونانية [أي للارتهان للفكر اليوناني] وهذا الرفض حمل العديد من علماء اللاهوت على التأكيد ، عملاً بإطلاقية قدرة الإله المسيحي على اعتبار المواقف العلمية أو الفلسفية المعتبرة مستحيلة ، سنداً لجوهر الأشياء ، ممكنة . والمفهوم اللاهوتي لخالقٍ كلي القدرة قد حرر الأفكار من الإطار المحدد الذي حصر فيه الفكر اليوناني الكون ، وذلك عندما أتاح هذا المفهوم التجارب العقلية وسمح بها » .

ولا يمكن بهذا الشأن الإنكار بأن اللاهوتيين قد شجعوا «الفنانين » على الحصول على نوع من الاستقلال في الحكم تجاه أرسطو . ولكنهم هل قدموا شيئاً آخر غير المساهمة السالبية الخالصة ؟

إن فضاء أرسطو ، (مثل فضاء انشتاين) ، هو متمدد بتمدد الكون : وكل حركة يفترض لها مكان . وخارج العالم لا يوجد مكان ، ولا يوجد شيء على الإطلاق ، ومن هنا بطلان تعددية العوالم .

وبالإعتراف لله الكلي القدرة ، على الخلق إذا شاء ، خلقٍ أي شيء خارج العالم ، مكّن إتيان تامبي أن يُحلَّ محلّ الفضاء الفيزيائي الخالص الذي قال به أرسطو ، فضاءً جيومترياً لا متناهياً شبيهاً بفضاء اقليدس وديكارت . وللأسف ، وكما بين ذلك بوضوح آ . كواري (A.Koyré) لم يثر المجال الجديد الذي فُتح هكذا أمام تأملات الفلاسفة والرياضيين اهتمام أحد . والمفكرون الوحيدون الذين وقفوا عنده ، كانوا مهيئين له بنوع من الأفلاطونية الأوغسطينية . وكان ذلك بشكل خاص حال أستاذ أكسفورد توماس برادواردين / Bradwardine . فهو يرى أن لا شيء يمكنه الحد من الجوهر الإلّهي ولكن الله لا يمكن أن يكون بدون أن يتصرف ولا أن يتصرف بدون أن يكون (وحتى بدون أن يكون

حاضراً) . وإذاً فهو حاضر وفاعل في كل مخلوق . ولكنه صمـدي ، ومن هنا حضوره الدائم في كل الكون . إنّ خلْق العالم يفترض أسبقية وجود المكان ، ولكن من المستحيل تصور فضاء فراغ محدد . وإذاً لا بد من التسليم بالقاعدة الفيثاغورية الشهيرة : « الله هو دائرة ومركزها في كل مكان أما محيطها فلا مكان له » .

وروبير غروستيست Robert Grosseteste ، بتصوره لكون متشكل بفيض النور انطلاقاً من نقطة ، كان قد نادى في أكسفورد ، إنما قبل ذلك بقرن ، بأطروحة مماثلة نوعاً ما . فالمدرسية لم تنتظر إدانة سنة 1277 لكي تطرح موضوع اللانهائي في صيغته الأكثر عمومية .

ويعارض القديس توماس الأكويني « اللامتناهي الخالق » . باللامتناهي المخلوق فينكر وجوده . ويبين جيل الرومي Gille De Rome (1247 -1316) إنه من الواجب تصور اللامتناهي من ثلاثة أوجه ، بحسب ما إذا كان البعد ، يتحقق ، ضمن التجريد ، أو ضمن الهيولى عموماً أو ضمن مادة بعينها . والمادة لا يمكن قسمتها بشكلٍ لامتناهٍ ، إذ يحدث وقت تصبح فيه من غير ماهية . والفكر الوسيطي استعاد هنا النظرية الذرية ، ولكن روجر باكون حارب هذا الفكر عندما لفت النظر إلى أن ضلع المربع وقاطعه إذا لم يكونا مشتركين في جزءٍ مشترك بينهما، فإن ذلك يعني إمكانية قسمتها بقدر ما نشاء دون التوصل إلى حدٍ أدنى غير قابل للقسمة . وأدخل بطرس هيسبانوس في المناقشة مفهوماً أساسياً عندما عارض اللامتناهي القاطع أو الفعلي بلا متناهٍ ممكن أو الصيروري .

وفي منتصف القرن الرابع عشر تصور البير الساكسي(de Saxe)مروحة تكون خطواتها المتتالية متناسبة مع معالم تصـاعـدية هنـدسـية ذات أس يسـاوي : 1/16, 1/8 , 1/4 ,1/2 , 1 ,1/2 الخ .وارتفاع اللولبات لا يمكن أن يتجاوز مجموع التصاعدية أي 2 ، ولكن المنحنى بالذات يبقى لامتناهياً وبالصـيرورة .وإذاً فقد استشعر البير وجود تناظر بين اللامتناهي- الكبر واللامتناهي الصغر ولكن هذه الفكرة سوف لن تُستخدم قبل القرن السابع عشر .

التفسير الرياضي للفيزياء : في عالم تحت القمر ، كما نظمه أرسطو ، لكل شيء مكانه الطبيعي : في المركز الأرض ، ثم في المناطق المتتالية ذات المركز الموحد

هناك الماء والهواء والنار : وعملاً بهذا المبدأ يسقط الحجر نحو الأرض في حين تنزع اللهبة إلى الصعود . وإذاً فكل حركة تقتضي اختلالاً بالتوازن أو محاولةً لإقامة هذا التوازن من جديد : ويمكن تعريف الحركة بأنها فعل كامن طالما هو كامن . وسرعته تتزايد بتزايد القوة التي تستثيره . وهي تتناقص بسبب يتعاكس مع مقاومة تسعى إلى عرقلة حركته . وهذا القانون يمكن أن يكتب كما يلي :

$$\frac{V_2}{V_1} = \frac{F_2 R_1}{R_2 F_1} \quad \text{او بصورة افضل} \quad V = \frac{F}{R}$$

إلا أن ابن رشد أعطى لهذا القانون تفسيراً غامضاً عندما أعلن أن السرعة مرتبطة بفرق القوة المحركة وزيادتها على المقاومة . إلا أن توماس برادواردين Bradwardine له الفضل في البحث ، في كتابه تراكتاتوس Tractatus . . . لسنة 1328 ، عن صيغة مُرْضية رياضياً . فقال : أن $V = \frac{F}{R}$ محال لأن القوة إذا كانت تساوي أو تقل قليلاً عن المقاومة ، تنعدم الحركة رغم أن V تبقى أعلى من صفر . ولا يمكن كذلك أيضاً افتراض أن :

$$\frac{V_2}{V_1} = (F_2 - R_2) - (F_1 - R_1),$$

$$\text{ولا أن} \quad \frac{V_2}{V_1} = \frac{F_2 - R_2}{F_1 - R_1}.$$

ولكن برادواردين لم يكتف بتدمير شروحات سابقيه . بل أكد ، من جهته ، أن السرعة تتناسق مع قوة المقاومة . ولكنه رغم هذا لا ينضم إلى رأي أرسطو . فقد كان حاضراً في ذهنه التعريف العاشر الوارد في الكتاب الخامس من اقليدس الذي بموجبه : إذا كان $\frac{a}{b} = \frac{b}{c} = \frac{c}{d}$, فيمكن أن نقول إنّ $\frac{a}{c} = \left(\frac{a}{b}\right)^2$ هو ضعفاً لِـ $\frac{a}{b}$, لأنه مؤلف من نسبتين متساويتين ال $\frac{a}{b}$. وكذلك $\frac{a}{d} = \left(\frac{a}{b}\right)^3$ فيُقال إنها تساوي ثلاثة أضعاف والعلاقة بين القوة والمقاومة يجب أن لا تضرب بالعدد n ، بل ترفع إلى الأس n لكي تحدث السرعة n مرات عديدة أكبر ، أو تصبح ، إذا لم نتراجع أمام المفارقة التي تتكون من إستعمال رموزنا الحديثة :

$$nV = \log\left(\frac{F}{R}\right)^n.$$

وذلك عندما تكون $\frac{F}{R} = 1, e, e^2, e^3$ الخ . .

و $V = 0, v, 2v, 3v$ الخ .

والتطابق الحاصل بين هاتين السلستين يوحي حتماً بالتوازي الذي وضعه الكندي بين السلم الحسابي للدرجات ، والتصاعد الهندسي القائم بين المسيطر والمسيطر عليه مثلاً :

ثالث درجة	ثاني درجة	أول درجة	معتدل	درجات الحرارة
ثمان	رباع	مثنى (مزدوج)	مساواة	نسبة الحرارة إلى البرودة

هذه المقاربة ، عاد إليها آرنود دي فيلنوف Arnaud de Villeneuve ، وأكثر مقدري الأدوية في القرون الوسطى ، فبدت مرضية للفكر حتى أنها عادت إلى الظهور في صميم القرن التاسع عشر ، مع قانون ويبر فكنر Werber-Fechner ، وبموجبه ينمو الإحساس وكأنه لوغاريثمة التحفيز . وبحسب رأي م . ملك فوغ M . Mc Vaugh عرف برادواردين تماماً ، عن طريق « تريفوليوم » سيمون بريدون (Simon Bredon) النظريات الرياضية عند أطباء مونبيليه ، وتطبقها بكل بساطة على تدرج هذه النوعية المتغيرة في الحركة والتي هي السرعة .

ولم يندمج قانون برادواردين في الفيزياء الكلاسيكية ، من جراء أن أسلوبه في معالجة الديناميك يبقى أسلوب أرسطو . إلاّ أن هذا الأسلوب يمتاز بأنه يبرر عن طريق الصيغة الرياضية ، وانسجاماً مع التزامه الحس السليم ، وغياب الحركة عندما تكون المقاومة مساوية أو تزيد قليلاً عن القوة المحركة . وهذا الأسلوب يدخل أيضاً هذه الفكرة المفيدة والتي تقول بأن مقاومة المكان تتزايد بسرعة مع تزايد السرعة . ولكن البحوث التي قام بها برادواردين ، وكذلك بحوث العيارين ، ساعدت على اكتشاف تقنية جديدة في الحساب .

ولا يكفي في هذا الشأن مراكمة تصاعديتين إحداهما رياضية والثانية جيومترية . كما أنه من الواجب معرفة إدخال القيم الموافقة للأعداد الكسرية الموجودة في التصاعدية الأولى ، في التصاعدية الهندسية .

كان الطبيب الكتلاني إنطوان ريكار (Ricart) (1422) متمماً لآرنود دي فيلنوف فوضع التناسقية التالية :

0	1/3	2/3	1	2	3
1	6/5	3/2	2	4	8

وبرر هذا الحساب الخاطىء زاعماً مثلاً أن 6/5 هي أقل من ($\frac{10}{5}=2$) بما يُعادل ثلثي الدرجة لأن :

$$\frac{10-6}{6}=\frac{4}{6}=\frac{2}{3}$$

والحل الصحيح هو بالمقابل حل نيكول أو رسم (Oresme) الذي اخترع بين سنة 1348 و 1362 ، واستعمل في كتابه الغوريسم بروبورسيون أسات حقيقية كسرية من النمط $\frac{1}{3}9^{p}$ لتمثيل $9^{1/3}$ أو أيضاً :

$$\boxed{1\,p\,\frac{1}{2}}\,4 \quad \text{و} \quad \boxed{\frac{P\,.\,1}{1\,.\,2}}\,\dot{4}$$

وابتكر نقولا شوكت Nicolas Chuquet أخيراً ، في سنة 1484 الأسات السلبية من نمط $a^{-n} = 1/a^{n}$

طفرة الأشكال وسكوتها : إن إدخال الرياضيات على الفيزياء هو نتيجة جهد ممتاز لإرجاع زخم الكميات إلى مستوى مقادير قابلة للقياس . إن اهتمامات الأطباء وهم يعيرون الأدوية تشبه بشكل غريب حول هذه النقطة اهتمامات علماء اللاهوت . وتساءل القديس توما مثلاً إذا كان يمكن القول بأن صدقة ما هي أكبر أو أصغر من غيرها . وقد توصل بهذا إلى تحديد الزخم بأنه مساهمة الفرد الكبيرة أو الصغيرة بشكل لا يتغير (البياض والسّخونة ، والصدقة الخ) ، دون أن يكون هناك جمع بين حصة وحصة (أي جمع صدقة جديدة إلى صدقة قائمة) . وبالنسبة إلى ولتربورلي Walter Burley ، بالعكس يفسر تغير الزخم عن طريق إحلال شكل جديد تماماً محل شكل سابق . أما هنري دي غان Henry De Gand فيرى « أن التزايد منبثٌ في الشكل » ويتحقق بالانتقال من حالة الكمون إلى حالة الفعل » .

وكانوا في القرون الوسطى يهتمون بالتجربة القائمة على مزج كميتين متساويتين من الماء المتساوى الحرارة . واستنتج المعلمون من ذلك التمييز الأساسي بين كمية السخونة ودرجة الحرارة . وقد تناقشوا طويلاً حول العلاقة القائمة بين كل نوعية والنوعية المضادة : هل هما من نفس الطبيعة أم لا؟ وما هو بالنسبة إلى كل من النوعيتين الحد الأقصى والحد الأدنى ؟ وهل هما متكاملتان أو تخرج إحداهما من الأخرى وفقاً لصيغة من النمط : ساخن = بارد / واحد؛ بارد = حار/ واحد؟

هذه الفرضية الأخيرة ثبطت همة الرياضيين لأن الإفتراض ، المعقول بذاته ، والقائم على درجة صفر حملهم على النظر إلى الزخوم اللامتناهية .

وربما بالاستناد إلى فكرة مأخوذة عن جيرار البروكسلي (الذي يشبِّه حركة دوران خطٍ ما بحركة وسطه) وضع وليم هيتسبوري Heytesbury ، وريشار سوينسهيد Swineshead ، وجون دوبلتون Dumbleton ، بين 1330 و 1350 قاعدة مفادها أن كل سمة تتغير بشكل متغير باستمرار وباتساق تتطابق مع درجتها الوسطى . وإذا كانت هذه السمة هي السرعة يتحصل لدينا قانون الديناميك القائل : بأن المتحرك يجتاز في زمنٍ معين ، إذا تحرك بسرعة تصاعديةٍ متسقةٍ ، نفسَ المسافة التي يقطعها لو أنه احتفظ بسرعة ثابتة تعادل متوسط سرعته الأساسية وسرعته النهائية .

ويفترض كتاب بروباسيون كونكلوزيونوم Probationes Conclusionum . . . مثلاً ، أربعة متحركات a, b, c, d, تتحرك :

- a بسرعة ثابتة تعادل (أربعة مثلاً) بخلال ساعة .
- و b بسرعة متزايدة باتساق بين أربعة إلى ثمانية بخلاف نصف ساعة .
- و c بسرعة متناقصة باتساق بين 4 وصفر بخلال نصف ساعة .
- و d بسرعة متزايدة باتساق من صفر إلى 8 بخلال ساعة .

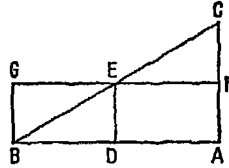
إن مجموع السرعات الآنية لـ b و c تساوي دائماً 8 (أي ضعفي السرعة الموحدة لـ a) . والمسافة المقطوعة بخلال ساعة من قبل a تساوي إذاً مجموع المسافات التي يقطعها b و c كل واحد منهما بخلال نصف ساعة . ولكن هذا المجموع للمسافات المقطوعة من قبل b و c بخلاف نصف ساعة يساوي أيضاً المسافة المقطوعة من قبل d بخلال ساعة .

وربما كان نيكول أوريسم قد سُبِقَ إلى هذا منذ 1346 ، من قبل جيوفاني داكازال Giovanni da Casale ، إلا أنه امتاز بإضفاء الجيومترية على تبيين سابقيه (بين 1348 و 1362) .

لا شك أن روجر باكون قد خطر له تصوير سلم الزخوم التي تصيب مطلق نوعية ، بخط عامودي . أما نيكُول أوريسم فقد درس بآنٍ واحدٍ تغيراتٍ ذات

نوعية معينة، بالنظر إلى «اتساعها» (في الفضاء وفي الزمن)، وزخمها أو حدتها: ومَثَّلَ هذا الأخير أي الزخم بخط عامودي ذي طول مناسب ، يرفع فوق النقطة المطابقة «للانتشار» . وبالنسبة إلى الحركة مثلاً ، دَوَّنَ الأزمنة فوق خط أفقي A Blongitudino والسرعات الآنية ، على موازاة الخط العاموديA C ، فوق نقاط تتطابق مع A B . وحصل بالتالي على منحنى هو ، في حالة حركة متسارعة أو متباطئة باتساق ، خطٌ مستقيمٌ B C . وعندها أمكنه أن يبين جيومترياً أن مطلق متحرك، يقطع في زمنٍ معين ، وبحركةٍ موحدة التصاعد أو التباطؤ ، تماماً نفس المسافة التي يقطعها متحرك ثانٍ ذو سرعة ثابتة تعادل متوسط السرعات القصوى والدنيا للأول .

وبهذا الشأن (الصورة 40) إذا كانت النقطة D هي نصف A B (أو F هي نصف A C) ، فإن مساحة المستطيل A F G B تقيس المسافة المقطوعة من قبل المتحرك الثاني لأن D E × A B هو حاصل ضرب السرعة بالزمن . ولما كان المثلثان E F C و E G B متساويين فإن مساحة المستطيل A F G B تساوي مَسَاحَة المثلث الكبير B A C، الذي يعطي بدوره المسافة المقطوعة من قبل المتحرك الأول ، أو كما يقول أوريسم فيم كانٍ آخر يعطي (الكمية الكاملة للسرعة) .



صورة (40) ـ تمثيل حركة مستقة التصاعد أو التباطؤ سنداً لأوريسم .

ولكي يكون البيان كاملاً ، كان على المؤلف أن يفكك المثلث C B A إلى عدد من المستطيلات الصغيرة ما أمكن يكون ضلعاها الأصغران فوق خط الطول Longitudino ، سلسلةً من الأزمنة المتناهية الصغر . وهذا الإعتبار اللامتناهي الصغر ضمنيٌ في تبيين أوريسم ولكنه غير موضح . ومن جهة أخرى ، إن استعمال الإحداثيات المستطيلية كان معروفاً لدى راسمي خرائط الكون ولدى المسّاحين الزراعيين قبل القرن الرابع عشر بقليل .

ومتصرفةً ضد المبالغة التي تجعل من أوريسم المخترع الحقيقي للجيومتريا

التحليلية أقامت آنيليز ماير Annilise Maier ضده دعوى شرفية خطيرة .

وكتبت تقول : «بنى أوريسم خطأً بيانياً، وكان بإمكانه ولا شك انطلاقاً من هذا أن يستمر في الاتجاه الذي ربما مكنه من اكتشاف الجيومتريا التحليلية . ولكنه لم يفعل ، إذ كان همه ، في البناء ، ليس المنحنى الناتج عنه ، وعلاقاته بنظام من الإحداثيات ، بل كان همه هو الصورة الجيومترية المسطحة أو المجسمة بمجملها » . وبحسب صورة الخط البياني الذي يترجم إمكانيات الترخيم أو التراجع ، تكون النوعية ، في هذه الحال محددة أي مسننة أو لطيفة أو غير مستقة إلخ . وتطبق نفس الماهيم على تقبلية الموضوعات بالنسبة إلى هذه النوعيات . وبعد ذلك يمكن مقارنة حرارة الرجل بحرارة المرأة أو مقارنة حرارة الأسد بحرارة الحمار.

والتذكير بهذا السياق غير المتوقع يجب أن لا يغيِّب الجوهر عنا . صحيح أن نيكول أوريسم اهتم بالمساحة المكنوسة بالسهم الذي يمثل الزخم أو الحدة ؛ ولكنه اهتمَّ رغم كل شيء ، « بالخط الأعلى من الصورة أو بالسمت أي بالخط المنحني » .

ومع ذلك ، ومهما كان اكتشاف أوريسم عبقرياً فإنه يبقى نظرياً : إذ لم يبحث في تطبيقه على حالة معينة تتعلق بسقوط الأجسام سقوطاً حراً كما فعل فيما بعد غاليلي وحتى دومينغو دي سوتو Domingo de Soto .

وعلماء القرن الرابع عشر درسوا ، وبصورة فضلى ، وبنفس العناية كل أنواع الحركات الأخرى . وقد كرس ريشاد سوينس هيد Richard Swineshead (أو سويست Suisset)[1] لهذه المسائل ، وقبيل 1350 ،كتابه ليبر كالكولاسيونم Liber Calculationum . وتصوَّر مثلاً أن يقسم الزمن إلى « أقسام نسبية » . وافترض عفوياً أن السرعة تزداد بمقدار وحدة عند كل مسافة . ومن هذا استخلص الجدول التالي:

---

(1) وسنداً لدراسة حديثة جداً قام بها ر . ب . ويشبي أن اسمه الصغير هو روجر .

السرعات	$1 \quad 2 \quad 3 \quad 4 \ldots n$
الأزمنة	$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}\cdots+\frac{1}{2^n}+\cdots=1$
المسافات المقطوعة	$\frac{1}{2}+\frac{2}{4}+\frac{3}{8}+\frac{4}{16}\cdots+\frac{n}{2^n}+\cdots=2$

وتبين بهذه الطريقة أنه في الحالة المعتبرة تكون المسافة المقطوعة في زمن معين 4 أضعاف المسافة المقطوعة خلال النصف الأول من هذا الزمن $4\times\frac{1}{2}=2$ وهكذا ينطبق على الحركة المحددة بصورة كيفية من قبل « الحاسب » ، قانون يتحكم ، بفعل المصادفة الخالصة ، أيضاً بالحركة الحقيقية المتسقة التصاعد انطلاقاً من حالة السكون .

وذهب نيكول أوريسم إلى حد تصور حركة متصاعدة بخلال نصف مدتها ومستقرة بخلال الربع التالي ثم متصاعدة من جديد بخلال الثمن ، ومستقرة بخلال $\frac{1}{16}$ الخ . .

وقد اضطر على الأقل بحكم مثل هذه الحسابات إلى تجميع سلاسل تكون أحياناً بارعة جداً .

ـ **المدرسة الاسمية ونظرية الاندفاع** : سنداً لأعمال برادواردين وسونيسهد هيد Swineshed معلم نيكول أورسيم ، استطاع « جان بوريدان أن يصرّح : « quod istae regula raro vel nunquam inventae sunt deduci ad effectum » يجب أن لا نقول مع ذلك أن مثل هذه الفرضيات هي غير مفيدة ومصطنعة لأنه إذا كانت الشروط التي تقتضيها لم تتحقق في الطبيعة ، فقد يحصل أن تتحقق بقدرة الله القوية » .

وبدا موقف الاسميين أكثر تجذراً، الاسميين الملتزمين فعلاً. وقد أنكر غاليوم أوكهام (d'Ockham) على العقل الطبيعي قدرة التوصل إلى الحقيقة الميتافيزية ، بل اعتبر انه في حال انعدام اليقين الإثباتي ، لا توجد إلا احتمالات لصالح الإيمان.

يقول : « في الفيزياء كما في العلوم الأخرى قد توجد تبيينات الهامية Propter quid ، وعلى كل إن نظام العلم يقضي بالابتداء بالأشياء الأكثر معرفة والأكثر سهولة وبالتالي يجب الانطلاق من المسبب إلى السبب : وإننا نعرف

المادة بشكل لاحق وكذلك الشكل وغالبية الأشياء لأننا نستطيع إثبات ذلك بصورة مسبقة .

إن التجريبية والإيمان هما العلاجان الوحيدان ضد الشكوكية . « كتب نيكولا دوتركور (D'Autrecourt) : يوجد درجة من اليقين يستطيع الرجال الوصول إليها إن طبقوا عقلهم على دراسة الأشياء لا على دراسة الفيلسوف والشارح » . وبالإختصار لا يوجد شيء ثابت في فيزياء أرسطو .

وقد عالج المعلمون الأوغسطينيون في اكسفورد الديناميك المشائي عن طريق الرياضيات ورغبة منهم في الشرح لا في المعارضة. أما الأسميون الباريسيون فقد انطلقوا من التجربة الحسية دون أي اهتمام بإنقاذ هيبة الفيلسوف حتى في الشكل. وفحص جان بوريدان بدوره (قبل 1352) قول أرسطو بأن سرعة المتحرك تتناسب مع القوة المحركة وتتراجع بفعل تزايد المقاومة .

هذا القانون المزعوم يعتبر مدحوضاً شكلاً بتجربة القذيفة لأن القذيفة في هذه الحالة لا تتوقف حالاً عندما تتوقف القوة الخارجية عن الضغط عليها . ورفض جان بوريدان نظرية «Antiperistasis» القائلة بأن الهواء عندما يندفع في الفراغ المتروك وراء القذيفة المتحركة يصدم هذه القذيفة ويدفعها إلى الأمام . ويقول العالِم الباريسي إنه وراء سفينة محملة بالقش يجر الهواء القش نحو الوراء وليس باتجاه خط السير .

ويبدو عقيماً أيضاً التفسير الأرسطي القائل بأن الاندفاع ينتقل إلى القذيفة بواسطة الهواء الموضوع في حالة الحركة .

« يتوجب إذاً الافتراض بأن المحرك حين يدفع المتحرك يعطيه نوعاً من الانسياق أو نوعاً من القوة المحركة بالاتجاه الذي يدفع المحرك المتحرك فيه . وبفضل هذا الاندفاع يتحرك الحجر بعد أن يكون الذي قذفه قد توقف عن تحريكه ، ولكن بسبب مقاومة الهواء ووزن الحجر الذي يجذب هذا الحجر باتجاه معاكس للاتجاه الذي يسير في الدفع . يتناقص هذا الدفع باستمرار » .

والحجر يذهب أبعد من الريشة ، لأن الأجسام تتلقى الدفعة متناسبة مع كمية المادة التي تحتويها ، وتكون المادة أكثر، مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها ، في الجسم الثقيل أكثر منها في الجسم الخفيف .

يوجد في هذه النظريات برأي دوهم Duhem استباق ظاهر لفكرة الجمود العصرية .

وبمنتهى الرهافة والدقة قاوم آ ، ماير A. Maier وآ . كواري A. Koyré هذا التفسير . وذكرا أنه ، بالنسبة إلى ديكارت Descartes وإلى نيوتون Newton تُعتبر الحركة المتسقة بخط مستقيم حالة كحالة السكون . والحالة كحالة لا تحتاج إلى أي قوة ولا إلى أي سبب لكي تستمر ، فهي تبقى بذاتها كالسكون ، ولم يفكر أحد في البحث عن ماهية السبب أو عن ماهية القوة التي تجعل الجسم الساكن باقياً في حالة سكون .

وميزة العلم الكلاسيكي أنه لم يلتزم كثيراً بالحس السليم بل بأنه تجاوز ، هذا الحس وكسره من أجل الوصول إلى الفكرة التجريدية الخالصة ، فكرة حركة دائمة مستمرة بدون قوة وبدون مقاومة .

أما بوريدان فبالعكس من ذلك ، بقي أميناً للتصور المشائي القائم على الحركة التفاعلية المثارة والمغذاة بفعل قوة تغلب المقاومة وتغلب حالة السكون : في حالة القذيفة لم يخرج بوريدان عن أنه أحل محل القوة الخارجية « قوة داخلية طبيعتها تقضي بتحريك الجسم الذي انطبعت فيه » .

وفيزياء الدافع ، حتى لو ردت إلى أبعادها الصحيحة تبقى تشكل تقدماً ضخماً بالنسبة إلى فيزياء أرسطو : وليس من غير المفيد أن نبحث عن سابقاتها .

ـ فيزياء الدافع قبل بوريدان : من المعلوم أن جان فيليبون Jean Philopon ، منذ سنة 517 ادّعى «أن مطلق طاقة محركة وغير جسدية تنتقل إلى القذيفة عن طريق آلة القذف » هذا التفسير المهم حول الفيزياء لم يكن له تفسير مباشر في الفكرة المدرسية . ولكن النظرية التي نادى بها عرفت لدى العرب وخاصة في بغداد قبولاً واسعاً . وقد اهتم ابن سينا بهذا الميل القسري « الذي به يدفع الجسم الشيء الذي يمنعه من التحرك باتجاه معين». ولكن ملاحظاته بهذا الشأن بقيت ، في ترجمتها اللاتينية غير مفهومة تقريباً . وهكذا نظراً لانعدام استمرارية التواصل المباشروالأكيد بين فيلوبون وبوريدان تلهى العلماء في البحث عن أثار «الدافع » في كتابات الفلاسفة وعلماء اللاهوت . وقد أشار إلى ذلك جيلسون E . Gilson منذ القرن الثاني عشر في مؤلف تيري دي شارتر Thierry

De Chartres كتب العالِم المدرسي الشهير : « عندما يقذف بحجر ، فإن اندفاع القذيفة يتأتى من أن الذي يقذفها يرتكز على شيء ثابت وكلما ازداد ثباته في ارتكازه كلما كان أقوى » .

وفي مدرسية القرن الثالث عشر (وخاصة عند القديس بونافنتور Bonaventuer ، والقديس توما بشكل خاص) شُبِّهَ انتقالُ الحياة والصفات الوراثية من الأب إلى النطفة بانتقال القوة المحركة الموضوعة في القذائف . وتساءل بيير أوليفي Pierre Olivi (1249 - 1298) مثلاً كيف تستطيع « قوة تكوينة » بسيطة أن تولد فيها بعد كائناً حياً .

«Vis Formativa Non Agit Nisi Sicut Virtus Instrumentalis Alicu jus Principalis Agèntis . . . Sicut , Suo Modo , Impulsus Seu Inclinationes Datae Projectis A Projectoribus Movent Ipsa Projecta Etia m In Absentia Projicientium» .

ولكن هذا الدفع يختلف عن دفع بوريدان : فمفهوم الغائية الذي يغطي هذا الدفع ، يبدو موجهاً بصورة أساسية نحو غاية ، وبحسب تعبير أوليفي بالذات ، يبدو الدفع « وكأنه ميل المتحرك نحو نهاية الحركة » . والمسألة قد تطرح حقيقة بشكلها الأكثر عمومية مثل مسألة العمل بواسطة آلة . من ذلك مثلاً أن فرنسوادي لامارْش تساءل سنة 1320 : « هل في تناول القربان المقدس قوة خارقة كامنة فيه » وهكذا ينجر إلى دراسة « إمكانية وجود قوة كامنة في آلة اصطناعية ، أو متلقاة من عامل خارجي» . وهناك حالة خاصة حول هذه المسألة الثانية يقدمها مَثَلُ الحجر المقذوف بعنف في الهواء ، وهكذا بعد أن ينطلق من مسألة تيولوجية خالصة ، يضع بوريدان ، لأول مرة في الغرب أسس فيزياء الدافع ، معارضاً بذلك فيزياء أرسطو عن عمد .

ـ التطبيقات العملية حول الدافع : كان بوريدان قد سُبقَ لبضع سنين . ولكن هذا لا يقلل فضله كعالِم حين عرض النظرية الجديدة ، واستخلص منها ، فضلاً عن ذلك عدة نتائج مهمة . وطبق هذه النظرية في بادىء الأمر على طجة طابة وعلى أرجحة جرس ، واستنتج أيضاً تفسير السقوط الحر للأجسام ، والجاذبية التي تُحدث التسارع في كل لحظة ، عندما تنضاف باستمرار إلى الدفع

الحاصل سابقاً . وظن ألبير دي ساكس بأنّ السرعة يجب أن تكون متناسبة إما مع الزمن وإما مع السرعة المقطوعة ولكنه لم يتوصل إلى الحسم لصالح أي من هاتين النظريتين هي الصحيحة فقط . واستلهم بوريدان أوكهام أخيراً لكي يُنْكِرَ رأي أرسطو القائل بأن السموات وعالم ما تحت القمر هي في أساسها مختلفة ، إن من حيث مادتها أو بالقوانين التي تحكمها ، فهو يعتبر بعد ذلك أنّ دوران الأكر السماوية إنما هو نتيجة دافع قذفه الله أصلاً : وبحال غياب كل مقاومة ، فإنّ دوران الأجرام يستمر بصورة دائمة ، دون أن تكون هناك حاجة لافتراض وجود ملائكة مكلفين بتحريكها ، بشكلٍ خاص .

ولم يقف بوريدان عند هذا الحد ، وفي أسئلته حول السماء والعالم (1328 أو 1340) ، تساءل «هل الأرض هي ثابتة دائماً وسط العالم . . . » وقد ارتأى في بادىء الأمر ، احتمالية دوران الأرض على ذاتها ، إنما ليرفضها . واعتبر فيما بعد ، كما هو الحال عند ألبير دي ساكس في نفس الحقبة ، أنه على أثر التغييرات الحاصلة باستمرار فوق سطح الأرض ، فإن مركز ثقلها النوعي يتغير باستمرار ، وبالتالي لا يمكن أن تحتل الأرض مركز الكون إلا إذا كانت بذاتها قادرة عل التحرك .

وأحس نيكول أوريسم أكثر من بوريدان بكثير ، بإغراء تقبل الدوران اليومي للأرض داخل سماء جامدة . وتفحص بحماسٍ (حوالي 1377)، وبقبولٍ نظرية هيراقليد البونتي Héraclide du Pont في ضوء مبدأ ويتللو Witelo حول النسبية ، بالنسبة إلى الراصدين ، نسبية المحركات الظاهرة ؛ ورفض الاعتراض القائل إنّه إذا كنت الأرض تدور فإنّ الأجرام وهي تسقط لا تتبع خطاً مستقيماً بل خطاً منحنياً ومع ذلك فقد استنتج بشكل غير متوقّع : « أعتقد أن السماء تتحرك والأرض لا تتحرك . . . . رغم الأسباب المعاكسة ، لأنها إقناعات لا تُقنع بالتأكيد » .

* * *

ورغم المحاولات الجارية يومئذٍ من أجل تجديد فيزياء أرسطو ، لم تكن هناك «ثورة علمية » في القرن الرابع عشر . فالمفكّرون في تلك الحقبة لم يحطّموا هذه « الوحدة بين فيزياء غائيةٍ وبين تجربة يقضي بها الحسّ السليم » هذه الوحدة التي كان يعتبرها آ . كواري (Koyré) وكأنها ميزة القرون الوسطى . ولم تكن

المسألة في نظرهم (أي مفكّري تلك الحقبة) مسألة رفض التفسيرات الغائية والأساسية ، من أجل الإكتفاء بمجرد الفهم الوظيفي ، هذا الفهم الذي سوف يكون أساس العِلم الكلاسيكي .

إنّ التخلص من أرسطو كان يعني في نظرهم التخلي عن فلسفة طبيعية . وحتى لو كان أساتذة كليات الفنـون ، بتشجيع من بعض اللاّهوتيين ، وبفضل تنظيم التعليم بالذات ، قد حطّموا بضربات متتالية ، جدران الفيزياء المشائية ، إلا أنهم ظلوا جميعهم تقريباً شبه محصورين ضمن القلعة التي أخذوا يهدمونها . ورغم بعض الإصابات الهامشية ظلت فلسفة أرسطو تفرض نفسها عليهم بتماسكها المدهِش وبمتانة هيكليتها المنطقية .

ومن ميزات المدرسية الأولى والكبرى هي أنها بحثت في إمكانية تكميم الكيف أي الصفات ولكنها أعتمدت موقفاً يختلف تماماً عن موقف العلم الحديث لأنها من أجل ذلك أخذت في الإعتبار درجات الزخم بدلاً من الكميات القابلة للتزايد بفعل الزمن وبفعل الفضاء . وبعد حساب الأعداد ، لا حساب القياسات ، ارتكزت المدرسية على رياضيايت النسب . وقد شجعها عليه عدم يقينية علوم القياس ، وذلك لنقص في معدات القياس المناسبة ، وبشكل أعم بفضل انعدام التعاون بين العقل الاستقرائي المنطقي غير الحديث والمهارة اليدوية التي تكلم عنها في القرن الثالث عشر بطرس بيريغرينوس . وتدل النظرة السريعة إلى تاريخ التقنيات ، وبدون مشقة ، على أن إنسان القرون الوسطى لم يكن ، بالضرورة محروماً من الحس العملي . فكيف يمكن بعد ذلك تجريم التباعد المسرف فكرياً واجتماعياً ، بين ، من جهة « الكاتب » الذي يتعامل مع المخطوطات ، ومن جهةٍ أخرى الحرفي والملاح والمهندس. العسكري والعامل بيده ، وكلهم من الأميين تقريباً ؟

IV ـ العلم والاهتمامات العلمية في أواخر القرون الوسطى

1 ـ نهضة التقنية الوسيطية :

إن تطور التقنية الوسيطية لا يدخل في نطاق دراستنا . إلا أنه من المهم الإشارة بإلحاح خاص إلى عكس الرأي الذي ما زال شائعاً : « إن الإيمان القوي في القرون الوسطى لم يكن أبداً مقروناً باللامبالاة تجاه الوقائع العملية ».

يقول البعض أحياناً : (ج . و . نف J . U . Nef مثلاً) بتعارض الكاثوليكية المُحِبَّةِ للكمال النوعي مع البروتستانتينية ومع العلم وكلاهما يميل إلى الإنتاج وإلى العلم ، وكلاهما كميان . ولكن هذه الأطروحة تصطدم ، مع مصاعب أخرى ، بالحدث الرئيسي وهو أن الثورة التقنة ، الأكثر أهمية ربما ، قبل ثورة الآلة البخارية ، إن هذه الثورة التقنية قد حصلت في منتصف القرون الوسطى ، عند تزايد السكان الضخم بين القرن العاشر والثاني عشر : وقامت هذه الثورة على التحكم بالقوى المحركة (الحيوانية والمائية والهوائية) .

ـ **السيطرة على القوى المحركة** : كانت العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية قد بقيت غريبة عن مثل هذه الاهتمامات نتيجة اللامبالاة ونتيجة الاحتقار الذي كانت النخبة تكنه للعمل الوضيع . ولكن بعد القرن التاسع تحسنت عدة الخيالة باستعمال السرج ذي القربوس ، والإحذاء بالمسامير واستعمال الشكيمة في اللجام ذي الشعب والسلاسل . وفي القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر تعمم في العالم الغربي كدن الحيوانات بواسطة طوق الكتف الصلب ، وكذلك السيور والمعدات

المصفوفة والإحذاء بالمسامير : وأصبحت الخيول تستطيع الجر بكل قوتها وبكل وزنها بدلاً من أن ترفع رأسها نصف مخنوقة تقريباً كما تفعل « الخيول الراكضة المتكبرة » في العصور القديمة .

وحل تبليط الطرقات التي أصبحت أكثر ليونة وأكثر وفراً وأقل تعرضاً لسوء الطقس محل التبليط الخشن الذي كان سائداً في الطرقات الرومانية . وقد يعود تاريخ سابقة القطار المتحرك إلى القرن الرابع عشر . وأتاح عندئذٍ جر قطع المدفعية التي اخترعت حديثاً . وانتشرت المطحنة المائية التي كانت معروفة في إيليريا منذ القرن الثاني قبل المسيح ، في العالم الغربي بشكلٍ خاص في الحقبة الإقطاعية ، ولكن تطبيقاتها تعددت وتكاثرت (منها مطاحن القمح ومعاصر الزيت والبيرة والقنب والعظلم والدبغ والهرس ، وآلات الرفع والمناشر الميكانيكية والمطرقة الحدادية ومصانع الورق إلخ) . وهكذا نرى كيف أن ما كان يُسمى بـ« التفاهات السيادية » يمكن أن تعتبر إلى حد ما كشكلٍ أولي للرأسمالية الصناعية ، مع ما يقترن بها من ميلٍ إلى الاحتكار .

والمطحنة الهوائية التي عرفت في فارس في القرن السابع ، وصلت إلى إسبانيا في القرن العاشر وبعد ذلك إلى بقية أوروبا ، ولكن عبر هذه الرحلة الطويلة أصبح المحور الذي كان عامودياً في الأساس (أصبح) أفقياً .

والإنسان الوسيطي المدفوع برغبته في استخدام الطاقة التي تقدمها مجاري المياه والهواء أفضل استخدام ، اهتم بالتحولات المتبادلة بين الحركات المستمرة والمتقطعة ، واستعمل كثيراً أسنان الدواليب (الذي كان معروفاً من قبل هيرون Héron) بعد أن الحق به أحياناً زمبركاً ذا قضيب . واستفادت الصناعة الخفيفة من هذه البحوث . ولكن التقدم الرئيسي في هذا المجال قام على ظهور نظام الساعد المحول (بيل مانفيل Bielle - Manivelle) الذي ظهر في المانيا الجنوبية في بداية القرن الخامس عشر .

قيام تقنيات جديدة : وأكثر من تحسين الكدن اقتضت الأراضي العميقة والرطبة والموحلة في فرنسا الشمالية الغربية، منذ القرن الثالث عشر استعمال المحراث الثقيل ذي الدواليب مع سكة تشق الأرض ، ومع قلاب يطمر الأعشاب المضرة .

وحُفِرَتْ الآبارَ الأرتوازية الأولى المعروفة في مزرعة ليلر Lillers سنة 1126

(وكانت هذه التقنية قديمة في الصين ، وقد استرعت منذ السنة 1010 انتباه البيروني) .

ولا يمكن إغفال تربية دود القز ، من بين تجديدات القرون الوسطى . وكانت هذه التربية قد دخلت إلى صقلية سنة 1130 ، وكذلك تربية الصقور والسمك المدخن وتعتيق الخمر الأبيض (كليرفو Clairvaux القرن الرابع عشر) . وأخذ الدولاب يزاحم المغزل والبلبل ابتداءً من سنة 1280 .

وظهرت البياضات أو الثياب الداخلية للجسم في القرن الرابع عشر بدلاً من الحياكة أو الأقماط فتحسنت الصحة واستبعد الجذام ؛ وقدمت صناعة الثياب الرخيصة المادة الأولية لصناعة الورق الآتية من الصين في القرن الثالث عشر بواسطة مساجين سمرقند وبواسطة العرب . وهكذا تحكم اختراع الزر والقميص ، باختراع المطبعة.

ولم تطبق الطاقة المائية فقط على كور الحداد ذي المطرقة بل أتاحت أيضاً بفضل تحسين المنفخ أحداث حرارة عالية بما فيه الكفاية الأمر الذي أدى إلى ظهور الفونت : ولم تظهر الأفران العالية قبل مطلع القرن الخامس عشر (رغم أن بعض المؤلفين يزعم أنه وجد ذكراً لها حوالي سنة 1340 في مناطق الياج ونامور Liège et de Namur) .

وتحسنت تقنية التقطير وتم التخلي عن المكثف الاسكندري بشكل قلب ، والموضوع مباشرة فوق الغلاية بحيث يصعب تبريده بواسطة الخرق الرطبة ، وحل محله الأنبيق الكلاسيكي الذي زود بمصب أنبوبي بشكل « بريمة » أو بشكل « حية » أو بشكل « زنبرك » ، مغطس في وعاء يدور فيه الماء .

وظهرت الكحول في سالرم Salerme سنة 1100 وتحسنت صناعته بسرعة بفضل ماصّات الرطوبة مثل كربونات البوتاس . وانتشر يومئذٍ بشكلين : السائل القوى بدرجة 60 ، والسائل الحيوي بدرجة 90 .

أما الأسيدات المعدنية فلم تكن معروفة في العصور القديمة إلا بشكل أبخرة لم يكن بالإمكان تكثيفها يومئذٍ . ولكن الأمر اختلف تماماً في القرون الوسطى ، فمنذ 1160 أصبح بالإمكان عن طريق تقطير مزيج من السالبيتر والآلون والفتريول ، الحصول على آسيد نيتريك الذي كان يستخدم يومئذٍ لفصل الفضة

عن الذهب ، في حالة مزجها . وفي ما بعد ذلك بقليل تم الحصول على آسيد سولفيريك إما بتقطير الألون ، أو بحرق الكبريت تحت جرس زجاجي مقلوب فوق وعاء مملوء بالماء ولكن الشيء الغريب أنهم لم يروا يومئذٍ تشابه المواد المولدة بهذين الأسلوبين . أما آسيد موريانيك فلم يعرف إلا في القرن الخامس عشر . ولكن هذه الأجسام الجديدة لم تجد مكانها في المختبر إلا بفضل استبدال الأوعية المعدنية بأوعية زجاجية. ونذكر فقط تاريخ مصانع الزجاج في مورانو ، وتاريخ الزجاج الملون الذي عملت الهندسة الغوطية على ازدهار صناعته .

وكان مبدأ العدسة المكبرة معروفاً عند ابن الهيثم وعند غروستيست . وظهرت النظارات حوالي سنة 1285 ، إلا أنها لم توصف إلا لقصيري النظر وطوال البصر . أما الزجاجات المفرقة بالنسبة إلى الأحصر فلم تظهر قبل القرن السادس عشر . واستفاد البحث الفكري من انتشار الشمعدان الزيتي أو الشمعي النظيف من الدخان بفضل استعمال الذبالة .

وتحول الفن العسكري هو أيضاً بعمق ، بخلال القرون الوسطى : وأتاح السرج الجديد للحصان للسيد الإقطاعي أن يثقل درعه وأن يهجم ورمحه منخفض . أما المدفعية فتألفت من المنجنيق والقاذفات التي دوزنت طلقاتها بفضل التجريب ، ومنع استعمال المقلاع لأنه اعتبر مميتاً جداً وذلك في مجمع لاتْران سنة 1139 .

وكان الصينيون قد عرفوا منذ مطلع العصر المسيحي مزيجاً متفجراً من الكبريت والملح ثم عرفوا البارود (بين القرن السابع والقرن العاشر) وعرفوا الرمانة سنة 1231 والمدفع سنة 1259-1272 . وبعد النار اليونانية وصل البارود إلى الغرب في القرن الثالث عشر (ويُعزى شرف اختراعه إلى روجر باكون أحياناً) . ويبدو أن تاريخ المدافع الأولى يعود إلى سنة 1319 ، والصاروخ إلى سنة 1378 والقنبلة الرمانة اليدوية إلى سنة 1435 . وسهلت تقنية الوسائل النارية استثمار المناجم .

وانتشرت الساعات الميكانيكية ذات الوزن ، وذات المصرف إنما بدون رقاص في القرن الرابع عشر ، ولكنها احتفظت لمدة طويلة بحجمها الضخم .

ويدا الانتقال من النمط الروماني إلى النمط الغوطي ، في مجال الهندسة المعمارية كتقدم أساسي تقني يقوم على معارضة الارتفاع الذي كانت توجه القناطر

(وبالتالي تخفيض الأكلاف نسبياً) . وكانت المواد تحمل حتى ذلك الحين من قبل رجلين بنوع من الحمالة ، فأصبحت هذه المعدات تنقل بواسطة العربة الساعدية (ونجد سابقة صينية لها منذ سنة 232) . وفي مجال الأشغال العامة ، يجب الإشارة أيضاً إلى الجسور ذات القناطر وذات السوار أو القاعدة (الصين سنة 600 ، إيطاليا في القرن 13) وإلى السدود ذات الأبواب (بروج سنة 1180) ، والجرافات أو الكاسحات (ميدل بورغ سنة 1435) والمطاحن ذات الزنبرك الأرخميدي لتنشيف الأراضي المستصلحة من البحار (1408) الخ .

ـ **المسألة الصينية** : هذه المعطيات غير الكاملة تدل على الأقل لدى الإنسان الوسيطي على حس قوي بالحقائق العملية ، وعلى نوع من الانفتاح على التقدم التقني . ولكن المؤرخ يصطدم دائماً بمسألة الأسبقيات التي كانت معروفة في الشرق الأقصى ، أي بمسألة معرفة هل هو أمام تطورات مستقلة وأحياناً متزامنة ، أم هناك نقل إما مباشر وإما غير مباشر بواسطة العرب .

نحن نعرف عن وجود اتصالات مباشرة بين أوروبا والصين في القرنين 13 و 14 . ومنذ 1235 و 1237 ذهب الدومينيكي الهنغاري جوليان ليبحث عن مواطنيه الوثنيين يومئذٍ المقيمين كما قيل له بين الفولغا والأورال ، ولكنه خاف من التهديد الذي كان يشكله التتار بالنسبة إلى بلاده فعاد وأنذر الكرسي الرسولي . وبالفعل نهب المغول كراكوفيا واحتلوا هنغاريا وتقدموا نحو شاطىء دلماسيا سنة 1241 . في هذه الأثناء فكرت البابوية في استخدامهم ضد الاسلام . ونقل جان دي بلان كاربان (de Plan Carpin) إلى الخان الكبير رسالة من البابا إينوسان الرابع (1245-1247) ، وكتب بعد رجوعه تاريخاً عن المغول « هيستوريا مونغولا Historia Mangolorum . . . » . ونشر فانسان دي بوفيه (de Beauvais) خلاصة موجزة عنه . وأرسل ملك فرنسا سان لويس كذلك إلى المغول الدومينيكي أندري دي لونغ جومو André de Long jumeau (1248 -1251) ، وبعد ذلك بقليل أرسل الفرنسيسكاني غِيّوم دي روبْرُوكْ (1253 -1254) وقد مدحه روجر باكون .

ولكن ذرية جنكيز خان استولت على الصين وتأثرت بحضارتها : والسلالة التي أقاموها في الصين وهي سلالة يُوان Yuan (1280 -1368) أتاحت بفضل تسامحها الديني قيام علاقات دائمة مع العالم اللاتيني . وفي سنة (1287 -1288)

قام النسطوري البكيني ، الراباني شوما Rabban cauma ، بزيارة إلى فيليب ليبل (Le Bel) ملك فرنسا وإلى البابا نقولا الرابع . وفي سنة 1292 استقر جان دي مونْتي كورْفينو في عاصمة امبراطورية السماء ، وفي سنة 1307 أسس فيها أسقفية كامبالوك القصيرة العمر . ثم سافر ماركو بولو ، عبر آسيا ثم على طول شواطئها الغربية بين سنة 1271 و1295 ، ولما عاد إلى بلده سجنه ملك جنوا ، فأملى ذكرياته على روستيسيان البيزي Rusticien de Pise الذي كتبها بالفرنسية . ويمكن أيضاً ذكر المبشرين بيريغرينو دي كاستلو Peregrino de Castello ، وأندري دي بيروز André De Pérouse ، وأودريك دي بوردينون Oderic di Pordenone (1318 -1328) وجان دي ماريغنولي Jean de Marignolli (1339 -1353) إلخ .

ولكن إلى جانب هذه الشخصيات يجب أيضاً التفكير بأسرى الحرب وبالتجار وبالحرفيين الذين لا يعثر على آثارهم إلا بصورة استثنائية . نذكر فقط الصايغ الباريسي غيّوم بوشي (Boucher) ، وامرأة من مدينة متز ، وقد التقيا في بلاط الخان الأكبر بغليوم دي روبروك Guillaume de Rubrouck . والتاجر بيير دي لوكا لونْغو (de Lucalongo) والجراح اللومباردي الذين التقوا في بكين مع جان دي مونتكورْفينو .

ولا يمكن أن نستخرج أي استنتاج من الواقعة التي مؤداها أنهم لم يذكروا أية تقنية صينية في النصوص القليلة التي وصلت إلينا . المهم على ما يبدو إعطاء مكانة واسعة إلى ما يُسميه الأنكلوساكسون الحافز الإنتشاري . فقد شاهد أحد المبشرين عربات يدوية في الصين ، فلم يذكرها في قصة رحلته ، ولكنه نصح بصنعها واستعمالها من قِبل العمال .

ولكن ظهور تيمورلنك الرهيب في تركستان ، ثم طرد المغول من الصين ، واستيلاء أسرة آل مِنْغ التقليدية على العرش سنة 1368 هي مؤشر على رجعية قومية عنيفة . والباب بعد أن فُتح أمام الغرب سوف يُغلق لعدة قرون .

2 ـ التقنية والعلم

مع الإعتراف بالأهمية القصوى لمسائل التأثير والإنتقال ، إلا أنه يجب عدم إعطائها مكانة واسعة جداً، فالقرون الوسطى يمكن أن تُعرَّف بانتقال مركز ثقل الحضارة الأوربية نحو الشمال : والعديد من المكتسبات الوسيطية بدت من قبل بدون غاية على شواطىء البحر المتوسط (استخدام الأنهار ، وأجناس الخيول التي تتطلب مرعى دسماً أو أخشاب البناء مثل السنديان ، واستكمال التدفئة المنزلية والاحتياط ضد الجليد ، إلخ) .

والواقع أن تطور التقنيات لم ينجح في الولوج داخل تطور العلم الوسيطي . ولكن بدلاً من تجريم وجود حاجز عازل بين الفكر المدرسي وعالم العمل ، ألا يتوجب مؤاخذة العلماء المعاصرين بأنهم اعتمدوا في أغلب الأحيان ، وجهات محدودة نوعاً ما؟ فالمتخصص في العلم الوسيطي شاء أم أبي ، يستعمل وسائل التاريخ الأدبي ، أما المتخصص في التقنيات فهو أميل إلى عالم الآثار : وبعد هذا ألا يقعان في خطر عدم الاهتمام أحدهما بالآخر ؟

التطبيقات العملية للعلوم الرباعية :

منذ أيام هوغ دي سان فيكتور ، أي منذ القرن الثاني عشر ، أصبحت فائدة علوم « الرباعية » معروفة وشائعة . فاللوغاريثم مثلاً تخدم المحاسبين وعلماء الفلك . ولكن منذ سنة 1202 أوجب كتاب « ليبر آباسي Liber Abaci » الذي

وضعه فيبوناسي Fibonacci على التجار تعلم الرياضيات العالية جداً . من الناحية العلمية الخالصة ، لم يمكن تجاوز كتاب بيزان Pisan إلا سنة(1560-1556) بنشر كتاب نيكولو تارتاغليا Tartaglia ؛ وقد كان هذا المؤلف طيلة القرن الرابع عشر والخامس عشر موضوع خلاصات أُخذت باللغة العامية ، وأشهرها ، ربما كانت خلاصة بالو داغوماري Paolo Dagomari (باولو دل آباكو Paolo dell'Abaco) . ولكن في نفس الحقبة ، وفي ايطاليا خاصة عدل نشاط التجارة الدولية الكبرى تقنية الأعمال : سند السحب ، وكان في بداية الأمر مجرد وكالة الغرض منها تفادي نقل العملات وأصبح بصورة تدريجية وسيلة تسليف حقه . وتأسست شركات رأسمالية أكثر فأكثر أهمية وانحلت . وكانت تطلب عملاء تفوض إليهم التصرف عنها في الأسواق والمعارض الكبرى ، كما احتاجت إلى حسابات أكثر فأكثر سهولة على التدقيق . وتوضحت المحاسبة بفضل اعتماد طريقة البندقية ذات العامودين المتقابلين (دائن ومدين) . ولكن تحولها الرئيسي يقوم على ظهور المحاسبة ذات القيد المزدوج (جنوى ، 1340) . وبحسب هذا النظام يقتضي كل بند من دفتر اليومية تسجيلاً في دفتر الأستاذ لنفس المبلغ ، ولمركزين أو فريقين ، أحدهما في عامود الدائن ، والآخر في عامود المدين بحيث أنه في أية لحظة يكون المطلوب والموجود متوازنين بدقة ، وهذا يفترض بالطبع فتح حسابات غير شخصية (رأسمال ، أرباح وخسائر ، صندوق ، بضائع في المستودع ، إلخ) .

في سنة 1338 كانت فلورنسا تمتلك بحسب قول جيوفاني ڤيلّاني (Villani) ستّ مدارس محاسبة يزورها ألف أو 1200 تلميذ يتخصصون بالتجارة . وهؤلاء بعد إنهاء دراساتهم ، كانوا يقضون وقت تمرين لدى التجار . وليست أصالة لوكا باسيولي Luca Pacioli (1494) تقوم على معرفة المحاسبة ذات القيد المزدوج ، بل في إدخال هذه الطريقة ، القديمة جداً ، في كتاب تعليمي .

وفي فرنسا أيضاً انتشرت الحسابات التجارية باللغة العامية في القرن 14 و15 ، في بلدان المتوسط وفي الفلاندر أولاً ، ثم في بقية البلد ؛ ووجدت شكلها الأكمل في كتاب (تريبارتي) لنيكولا شوكي (Chuquet) ، ولكن في الحقبة بالذات حين انتشر الحساب المكتوب على الطريقة الإيطالية مع النظام الحديث للبواقي (صورة 42 ص 630) أخذ الكتبة يزورون الجامعات وهم أمناء للألغوريسم التي علمها ساكروبوسكو Sacrobosco أي الأسلوب العربي في

التصحيحات المتتالية فوق لوح مغطى بالغبار (صورة 41 ص 631) .

وطيلة القرون الوسطى ، ومنذ بويس حتى جان دي مورْ Jean de Murs وفيليب دي فيتْري ، مروراً بهوك بالد دي سـان آمان Hucbaled de Saint - Amand وغي داريزو Guy D'Arezzo ، كانت دراسة الهارموني تعتبر كجزء متمم للرياضيات . ولكن في فن الغناء الذي كان يُعنى بشكل خاص بالطقوس الدينية، كان الهارموني بين النظرية والتطبيق محققاً بشكل جيد ، داخل الكنيسة بالذات (تدوين النوطات أوت : Ut ، ريRé ، مي Mi الخ من قبل غي داريزّو ، وإدخال القياس في القرن الثاني عشر) . وتم التخلي عن الترتيل الكنسي لصالح الأورغانوم Organum الذي يقوم على تنفيذ اللحن ذاته بصوتين متباعدين بربع أو بخمس (القرن العاشر) . وبعدها تمت العودة إلى الغنوة وهي طباق أو مصاحبة غنائية (نوتةمقابل نوتة)، إلى أن تم أخيراً اكتشاف تفريع النغمات الحديث مع غيّوم دي ماشو (de Machaut) (القرن الرابع عشر). وذكر آش. كرومبي A . C . Crombie ، أنه منذ نهاية القرن الحادي عشر ذكر رجل الدين المسمى تيوفيل قاعدة تجريبية خالصة من أجل صَنع أجراس تدق التونيك والتيرس والكنت والأوكتاف . وهذه الأجراس بحسب رأيه يجب أن يكون قطرها متناسباً مع 24 و 30 و 20 و 15 وإن تكون أوزانها متنازلة مثل 80 و 41 و 24 و 10 بحسب رأيه .

وفي بداية القرن الرابع عشر أراد ولتر أودنكتون Walter D'odington ، وهو راهب بندكتيني من ايغشام أن يحل محل هذه « الوصفة » العارية من كل أساس عقلاني ، قانوناً مزعوماً بموجبه يجب أن يكون الجرسان البعيدان بمقدار « مقام » ، بوزن نسبته $\frac{8}{9}$ بين كل منهما والواقع أن هذه المحاولة قد فشلت ولكنها دلت على رغبة خاصة وملحوظة تهدف إلى دمج التقنية بالعلم .

	A	B	C	D
جواب القسمة		[4]	4	4
المقسوم	4 0 1 9	4 0 1 9	[8] 1 9	[5 3] 9
المقسوم عليه	8 7	8 7	8 7	8 7

E	F	G	H	
4	4 [6]	4 6	4 6	جواب القسمة
5 3 9	5 3 9	[5] 9	[1 7]	الباقي
[8 7]	8 7	8 7	8 7	المقسوم عليه

صورة رقم 41 : مثل على القسمة بناء على الجدول المعطى بالغبار لِـ لوغاريثم القرن الثالث عشر .

```
        1
        5 3 RESTE
        8 7 7
المقسوم        4 0 1 9          4 0 1 9 | 8 7
جواب القسمة      4 6              5 3 9 | 4 6
المقسوم عليه    8 7 7               1 7 |
            8
```

صورة رقم 42 : قسمة مكتوبة على ورق كما عثر عليها في حسابات (ارثمتيك) من القرن الخامس عشر والسادس عشر (إلى اليمين نفس العملية وفقاً للطريقة العصرية) .

وكما في فروع الرباعية الأخرى بدا علم الفلك قابلاً لتطبيقات عملية مهمة ، شرط قبول المبدأ الميتافيزيكي ، والشرعية الأخلاقية لعلم التنجيم . وكان هذان المطلبان موضوع نقاش حاد خاصة في القرن الرابع عشر . ولكن النظريات الخارجة ، ومعنى الوقائع الثابتة توافقت هنا أكثر مما هو مظنون : وبدت نموذجية بهذا الشأن الرسالة التي وضعها كاهن نوتردام دي باري واسمه جان فوزوري (Fusoris) .

وحصل على ألقاب مجاز في الفنون وفي الطب ثم مجاز في اللاهوت ، ولكنه تعلم من أبيه صنعة صنع قساطل التنك : واستقوى بهذا التثقف العملي والعلمي ، وقام بآن معاً بصنع آلات فلكية وبتحرير بحوث تشرح كيفية

استعمالها . ولم يكتف بصنع الإسطرلاب (وخاصة لملك آراغون وللبابا) ، بل حسن في ميزان الاستوائي ، كما نظم ، كما رأينا أعلاه جداول تريوغونومترية، مهمة . ولأنه قدم مشورة تنجيمية لملك انكلترا ، ساعة ابحار هذا الأخير نحو فرنسا في سنة 1415 ، أقيمت عليه دعوى تعاون مع العدو ، ولكنه في سنة 1423 بنى الساعة الفلكية في كاتدرائية بورج . ويمكن اعتباره إذاً كتقني حقيقي يطبق معلومات نظرية تعلمها في الجامعة .

وكانت الجيومترية الوسيطية ما تزال قريبة من المسح حتى ذلك الحين . وتقدِمُ الدليلَ على ذلك بشكل كافٍ الكتبُ ، بما فيها أفضلها ، مثل كتب سافا سوردا وفيبوناسي Savasorda et de Fibonacci . وكان الرقم الذهبي معروفاً تماماً بفضل الشروحات على عناصر اقليدس (وبخاصة شروحات كامْبانوسْ) ، ولكن استخدامه من قبل فناني القرون الوسطى لم يكن في ذلك الحين موضوع دراسات أمينة بشكل كافٍ بحيث يعطى نتائج نهائية .

ونشأ المنظور الحديث في فلورنسا في أقصى نهاية القر الرابع عشر : وظهر هذا المنظور مختلفاً تماماً عن المنظور الذي كان علماء اكسفورد وتابعوهم يقصدونه بهذه الكلمة وهو مرادف تقريباً لكلمة بصريات . إنّ لورنزو جيبرتي Ghibertis باعث هذا العلم ينتمي تماماً إلى عصر النهضة ، ولكن إذا كانت بحوثه تنبىء عن بحوث ليوباتِسْا ألبرتي Leo Battista Alberti ، وبيرو دلّافرنسيسكا، وليونار دي فنشي ، فإنها تكمل أيضاً تراث ابن الهيثم كما أشاعه في الغرب جون بيكهام John Peckham وويتلو Witelo . وربما تكون الدراسة المنهجية للأبنية الغوطية ذات « الرسم الخداع » ، أكثر دلالة من دلالة دراسة الصباغة أو التلوين .

الوصفات والخيمياء : إلى جانب هذه الحالات التي بدا فيها تأثير العلم النظري ، بارزاً بوعي في التقنية وفي الفن ، هناك مجالات أخرى يظن فيها العكس ؛ أي أن المكتسبات العملية في القرون الوسطى هي التي طرحت مسائل جديدة على المؤلفين المدرسيين ، أو أنها على الأقل أحيت مسائل قديمة ، من جديد . وهنا تطرح مادة واسعة أمام استقصاءات العلماء : إنها أدب الوصفات . ولكنه ، أي هذا المجال يقدم للباحث الأعزل مصاعب لا يمكن التغلب عليها تقريباً . ولا تقل أهمية ، بهذا الشأن ، الريازات المشابهة للريازة التي قام بها في

الماضي ب . سيزار P . Cézard في مخطوطات المكتبة الوطنية .

وفي اللحظة التي تهاوي فيها البناء العقائدي للعلم القديم ، أجبرت استمرارية الحياة اليومية على الحفاظ على مجموع كامل من الوصفات العملية ، التي اختلطت بها حتماً عناصر خرافية أو فولكلورية . وقد سبق وأشرنا ، في القرون الوسطى العليا إلى استمرارية طب تجريبي يمارسه أطباء عمليون علمانيون ، ودلت أعمال ي . سالين E . Salin كذلك على وجود تقنية ميروفنجية ، ليست بدائية كما هو معروف وشائع .

وقد بين مارسيلين برتيلو Marcelin Berthelot بكفاءة أن بعض الوصفات في البابيروس اليوناني المصري في ليد ، كانت موجودة ، في أيام شارلمان في «Compositiones Ad Tingenda . . . » ، وفي القرن العاشر في مابا كلا فيكولا Mappae Clavicula . وإن الكتاب الأول قريب من كتاب ليبر ايغنيوم Liber Ignium لماركوس غراكوس de Marcus Graecus وإن الصيغ الإحدى عشرة الواردة في كلافيكولا Clavicula موجودة في سكدبولا دي فارسارم آرسيوم Sche- dula Diversarum Artium التي وضعها الكاهن تيوفيل .

وإذاً هناك من جهة صناع يتبعون بأمانة تراثاً طويلاً عائلياً ، ومن جهة أخرى هناك رهبان ينسخون ، كما هي ، الوصفات التي تهمهم . وبالطبع إن هذين التيارين قريبان جداً من بعضهما البعض ، خاصة فيما يتعلق بمعالجة الأمراض ومختلف أشكال الفن المقدس . وابتداءً من القرن الثاني عشر أصبح الطب موضوع تعليم منتظم ، في سالرن أولاً ثم في الجامعات . وإذاً من السهل نسبياً تقدير ثم تعيين تاريخ التقديمات العملية أو الكتبية التي أغنته . ويختلف الأمر تماماً فيما خص الكيمياء التي لا شيء يثبت أنها دخلت في البرامج المدرسية في القرون الوسطى . إلا أن التأثير العربي ، بقي ضاغطاً عليها بشكل مضاعف : فهناك مؤلفات إيجابية مثل سكريتوم سكريتورم Secretum Secretorum أو كتاب آلو مينيباس Aluminibus (الحاوي) للرازي ، جاءت تضاعف كمية المعارف العملية المنتشرة في الغرب . ولكن بالمقابل كان العالم اللاتيني ملوثاً بالتراث الصوفي الرمزي ، المرتبط إلى حدٍ ما بجبير المزعوم (pseud-Geber) ، والذي به كان يمكن الحصول على الذهب ، وذلك بدمج الكبريت والفضلة الحية أي الزئبق ضمن شروط معينة . وتشمل هذه النظرية فضلاً عن ذلك إلى جانب

التضليلات المذهلة عدداً من المعلومات الفلسفية المنبثقة عن أرسطو وعن الأفلاطونية الحديثة الاسكندرية ؛ وقد تمثل هذا التراث بشكلٍ خاص في تابولا سماراغدينا Tabula Smaragdina ، وتوربا فيلوزوفورم Turba Philosophorum .

وفي القرن الثالث عشر غمضت الأشياء أكثر أيضاً عندما شاعت ، تحت اسم جيبير Geber ، ليس فقط كتب للرازي (مثل ليبر كلاري تاتيس Liber Claritatis) ، بل أيضاً كتب عملية ، عرفت لها اليوم أصول لاتينية . وبدا مشبوهاً أيضاً رد العديد من الكتب الضخمة الخيميائية إلى أهم علماء المدرسية (أمثال البير الكبير ، والقديس توما ، وروجر باكون ، وآرنود دي فيلّنوف ، وريمون لول ، الخ) .

ويجب أن نضيف إلى هذا بأن الوصفات الموجودة في هذا الكتب ، والوصفات المنقولة على حدة في المخطوطات ، لم تزل حتى الآن غير مجموعة وغير مصنفة بشكل منهجي كافٍ حتى يمكن التعرف على التجديدات وتحديد تواريخها .

وأخطر من ذلك لا تخضع الوصفات الوسيطية إلا بصعوبة للتحقيق التجريبي في مختبر عصري . وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى غموضها حول درجات الحرارة ، ومدة العمليات ، وطبيعة ، ونسب المواد المستعملة بدقة . وبعض الأجسام لم تكن تستعمل إلا بسبب عدم نقاوتها (مثل كبريت الرصاص أو الغالينا ، لما يحويه من آثار الفضة أحياناً) ؛ ومن جهة أخرى لم تذكر بعض الأجسام إلا للخرافة أوالدجل أو من أجل تضليل الجاهل . وإذاً يكون من المخاطرة الحكم العام على هذا الأدب .

وعلى كل أثبتت بعض الأساليب جدواها وخاصة الأساليب المتعلقة بالزخرفة وبالزجاج الملون وبتلوين الأقمشة أو سقاية الفولاذ . أما محاولات تحويل المعادن الوضيعة إلى ذهب أو فضة فقد بدت تحت مظهر مزدوج نظري وعملي . وبدت عقيمة في نظرنا البحوث عن الأكسير الذي إذا جُمِّدَ أعطى « حجر الفلاسفة » (وهو نوع من الجسم المساعد الضروري لدمج الكبريت بالزئبق كعنصر) . ولا نجد أيضاً معلومات مفيدة حقاً في التميزات اللطيفة التي يقصد بها حجب أو تغطية فشل مثل هذه المحاولات ، ولا الألاعيب الصوفية التي تمزج

بصناعة المعادن الثمينة البحث عن الصحة وعن الشباب والقوة والكمال . ولا يمكن بالتالي لوم البابا جان 22 لأنه أصدر حكماً سنة 1317 ضد هذا الشكل من الخيمياء ، وضد النصب الذي كان يتم بسببه . وبدت أكثر إفادة الوصفات التجريبية الخالصة التي تعطي مزائج وصبغات تقلد الذهب والفضة - وهي الوصفات التي تسميها المخطوطات الدروبم والدالبم b Ad - ruberm Et و Adalbum ؛ والكثير من الوصفات يردّ إلى تركيبات من القصدير أم من البرونز المذهب . وهي توجب على الصرافين والصياغين التزام المزيد من الحذر . وهي تعودهم أن لا ينظروا فقط ، حتى مع حجر المحك إلى لون المعادن ، بل أيضاً أن يعتبروا خصائصها الفيزيائية والكيميائية (مثل الثقل النوعي والليونة والصوت والحساسية تجاه مفعول بعض الحوامض ، الخ) .

إلّا أن القرون الوسطى لم تنجح في جعل الكيمياء علماً حقاً : ورمزيتها قلّما كانت ذات فائدة ؛ وتصنيف مختلف المواد إلى دخان وأرواح وماء وزيت وحجر الخ ، كانت أقرب إلى الحس العام السليم . وبدا التعريف الواضح نسبياً لمختلف الإجراءات الحاصلة في المختبر أكثر جدوى . هذه الإجراءات هي : التقطير ، التسامي ، التكليس ، التثبيت ، التجميد (التخثير) وسقاية المعادن ، والسكب والتضعيف (أو التزييد) ، الخ ؛ وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك عند الكلام عن كتاب براكتيكا المنسوب - بحق ، برأي ، ب كيبر P . Kibre - إلى البير الكبير .

والفضل الأكبر للقرون الوسطى اللاتينية ، يبدو لنا ، في التحليل الأخير ، في أنها عنيت بتقديم أجهزة تجريب ، سواء الأفران ، أو الأنبيقات أو أجهزة الزجاج : وإلى هذا يعود الفضل في الإختراعين الكبيرين في القرون الوسطى : اختراع الكحول ، وآسيدات المعادن .

- **المهندس المعماري والمهندس** : أثبت مؤرخو ليونار دي فنشي ، وهو شخصية نموذجية في « عصر النهضة » بأنّ الفنان الكبير كان رجلاً غير مثقف يجهل اللاتينية ، وبصورة أولى اليونانية . إلا أنهم يعترفون بتأثير التراث العلمي الوسيطي عليه (وخاصة ستاتيك جوردانوس ومدرسته) ويشيرون أيضاً إلى إعجاب ليونار الدائم بمؤلفات ارخميدس . لشرح هذه المغالطة ، ذكر لوسيان فيفر Lucien Febvre ، وبحق إن رجال عصر النهضة كانوا جماعة سمع ، وأنهم كانوا يتعلمون في معظمهم عن طريق ما يُقال أكثر من تعلمهم عن طريق الكتب

ودراستها . ولكن هذه الملاحظة تطبق بصورة أولى على القرون الوسطى . ولهذا لا يمكن تفادي صياغة السؤال التالي : إذا لم يَرْتَدْ أمثال ليونار ، الجامعات ، ولا ألّفوا الكتب النظرية الحقيقية ، فإن بناة الكاتدرائيات ، لم يسمعوا هم أيضاً ، ومنذ منتصف القرن الثالث عشر، شيئاً عن أقليدس وأرخميدس أو جورْدانوس ؟ وبقولٍ آخر : ما هي المعارف العلمية عند المهندس المعماري أو المهندس الوسيطي ؟

تجيب دراسة حديثة لبيير دي كولومبيي Pierre de Colombier ، خصصه لورشات الكاتدرائيات، إجابةً جزئيةً على الأقل ، على هذا السؤال . في بداية القرون الوسطى كان رب العمل (أسقف أو أباتي أو رئيس فبركة Custos Fabricae) يساهم مساهمة ناشطة في البناء فكان يُوَجِّهُ بنفسه (مثل سوغر في سانت دينيز Suger à Saint - Denis) قصَّابَ الحجارةِ الذي كان يأمر المعماري . وابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر بدا أنه أخذ يقلع عن مراقبة الورشات التي أصبحت واسعة ، بنفسه ، ورغب أيضاً في فصل الإدارة المالية عن الإدارة التقنية ، وإذاً فقد فوض صلاحياته إلى رجل مهنة . وهكذا ظهر المهندس المعمار الحديث ، في زمن القديس لويس (ملك فرنسا) . وسمي بيير دي مونتريل (de Montreuil « دكتور المعمارين » . أما الواعظ نيكولا دي بيارْدْ (de Biard) فقد بدا مذهولاً . فكتب يقول :

« في البنايات الضخمة هناك معلم رئيس يأمر بالكلام فقط ، ولكنه لا يستعمل يده إلا نادراً ، أو على الإطلاق ، ومع ذلك فهو يقبض أتعاباً أكثر من الآخرين . . . ومعلمو العمار الذين يحملون العصى بأيديهم والقفازات يقولون للآخرين ، « قصب من هنا » ولكنهم لا يعملون بأيديهم ، مع ذلك فهم يقبضون مكافأة أكبر » .

وأخيراً عندما يوشك بناء أن ينهار ، يستدعى الاختصاصيون المشهورون من بعيدٍ بعيدٍ .

واقترن ظهور المهندس المعمار ، بتكاثر الخارطات والرسوم المرسومة على الرق . ولا يمكن تفسير العدد الكبير لهذه المستندات ، انطلاقاً من سنة 1250 ، بالحجة الوحيدة القائلة بأن النماذج الأكثر حداثة كانت الأقل عرضة لعوادي

الزمن . وبهذا الشأن لا يعرف إلا مستندان سابقان على عهد القديس لويس : خارطة دير سانت غال (القرن التاسع) وخارطة دير كنتربوري (القرن 12) . وبعد ذلك ظهر فيض من الخارطات بصورة مفاجئة : رسوم رمس Reims حوالي 1250 ، مجموعة خارطات فيلار دي هونكور Villard de Honnecourt ، في نفس الحقبة ، مشروع واجهة لكاتدرائية ستراسبورغ سنة 1275 ، رسوم كولونيا وفيينا وأولْم ، وسينه Sienne وأورفيتو Orvieto ، وميلان وفلورنسا وكمبريدج في القرن الرابع عشر ، وخارطات منزلية انكليزية ابتداءً من 1324 . وبيّنَ ب . دي كولومبي بأن مخططات الواجهات كانت أكثر بكثير من الخارطات وأن الرسوم لم تكن مقاسة ولم تحن تخضع لأي سلم ولم تكن تُنفذ بدقة ، إنها كانت أنواعاً من التقارير هدفها تعريف الأساقفة ومساعديهم ، بنوايا المهندس المعمار . وهذه الرسوم لم تكن بالواقع خارطات بالمعنى الصحيح تقدم صورة غير مشوهة ، مع التفصيلات ، بالنسبة إلى الأقسام التي تخرج عن الخارطة ، وبالعكس برزت فيها نواة تطور الهندسة المعمارية .

وإذاً ما هو الرأي بما كان يُسمى « سر المعماريين الأحرار » في القرون الوسطى ؟ هل هو فن استنباط ارتفاع البناء من الخارطة أو التعرف على « البُعد الأمثل » ، (الآلهي) ؟

هناك مستند ذو أهمية إستثنائية ، هو « ألبوم Album » أو خارطة أولية ، رسمها بين (1235 و 1257) ، المهندس المعماري الفرنسي فيلاردي هونكورت ويقول عنها علماء الآثار عموماً اليوم : يجب أن لا نرى فيها مجرد مجموعة من الملاحظات الشخصية ، أخذت أثناء الرحلات العديدة بل هي مجموعة من هذه المجموعات النموذجية التي تشكل بالنسبة إلى الورشات وسائل عمل ثمينة .

إن الصفحات 33 التي وصلت إلينا تضم خارطاتٍ ورسوم واجهات وتصاميم تماثيل ، وبعض رسمات لآلات مثل (الرافعة والقاذفة ، والمنشار المائي ، وتركيبه من الساعات تجعل تمثال الملاك يدل باستمرار بأصبعه إلى الشمس الخ) .

وإذاً كان فيلار دي هونكور مهندساً معمارياً ومهندساً مدنياً أيضاً . ويوجد في « ألبومِهِ » أول إعلان ، وربما أول نموذج لهذه المخطوطات التقنية التي كانت منتشرة في بداية القرن الخامس عشر في المانيا الجنوبية وفي إيطاليا : بلفورتي

لكونراد قيسر Bellifortis de Konrad Kueser , (1405) ومخطوطات دونو شنجن Donaues Chingen (1410) . أو مخطوطات الحرب الهوسية (1430) [نسبة إلى جان هوس] ، وكتب فونتانا (1420) وكتب سنيني Cinnini (1437) أو ماريانو (1438) . وتدل أعمال برتران جيل (Gille) على وجود تراثٍ حق مستمر منذ فيلار دي هونكور ، وصولاً إلى ألواح الأنسيكلوبيدية مروراً بمسارح الآلات من القرنين 16 و17 .

وهكذا لم يكن سابقو ليونار دي فنسي ، كما يظن دوهم (Duhem) ، المدرسيين الباريسيين الذين لم يقرأهم ، بل مهندسو نهاية القرون الوسطى .

وبهذا الشكل أُعيدت المشكلة إلى الوراء . في منتصف القرن الثالث عشر ظهر نوع من الرجال جديد : هو المهندس المعمار أو المهندس المبتكر (وهذا الأخير ظهر بشكلٍ خاص في بلاط ألفونس العاشر المُلقب بالعالِم) . كيف لا يمكن الاعتقاد بأنّ التوسيع المفاجىء لمجال علم الستاتيك حتى يشمل الديناميك والآيدروستاتيك ، والمغناطيسية ، لم يكن له أي علاقة بارتفاع شأن التقني اجتماعياً وبذات الوقت ؟ وكيف يمكن القول بأن شخصاً مثل جوردانوس ومثل جيرار دي بروكسل de Bruxelles ، ومثل غليوم دي موربيكي ، وهو يترجم ارخميدوس ، وفي ما بعد ، أن شخصاً مثل بوريدان Buridan ، أو ألبير دي ساكس ، لم يكونوا على اتصالٍ مثمر مع ممارسين يطبقون فنون الميكانيك ؟ نحن نعرف أن ألبير الكبير كان يحب صحبة الحرفيين ، ونحن نعرف علاقة روجر باكون مع بيير دي ماريكور ، ولا نجهل كذلك أن بوريدان ، وهو المناصر الرئيسي لنظرية « الدافع » ، قد اهتم بالرافعات وبالمدافع الأولى . ومع ذلك فمن المؤكد أن إنسان القرون الوسطى قد بنى الكاتدرائيات دون أن يعرف كيف يحسب مقاومة أشباه المعادن ، وقد أطلق المدفع دون أن يدرس علم القذائف . ومن الواقع العملي إذاً القول إن الحاجة الإنتفاعية هي التي أيقظت الفضول من جديد وهي التي أوجدت مراكز اهتمام جديدة . وبحسب الاحتمال الغالب أعطي البحث المنهجي في الاشارات إلى المسائل التقنية الواردة في الكتابات المدرسية في أواخر القرن الثالث عشر ومطلع القرن الرابع عشر ، حصاداً أغنى بكثير مما هو متوقع .

3 ـ علم الخرائط والاكتشافات البحرية

إن تاريخ علم الخرائط والاكتشافات البحرية غامض كثيراً بفعل قومانية بعض العلماء الموسوعيين . وهذا التاريخ يشكو من الجهل المتكرر بأشياء البحر إلى درجة أنه يصعب حالياً محاولة توضيحه وتركيبه بشكل جدي .

والنورمان (أو رجال الشمال) الذين كانوا يلقون الرعب فوق شواطىء الأمبراطورية الكارولنجية ، كانوا يستعملون سفناً تسمى دراكار ما يزال بعض نماذجها محفوظاً لحسن الحظ . وسنداً لإعادة تكوينها كان بإمكانها أن تقطع عشر عقد أو 11 عقدة ، أما الزعم القائل بأن النورمان عرفوا كيف يحصرون الهواء ، فيتناقض مع الوجود الدائم للمجذفين . وأكثر ما يعجب عند الفيكنغ ليس علمهم المشكوك به تماماً بل جرأتهم : فقد اكتشفوا آيسلندا سنة 861 ، وغروونلاند سنة 875 وأميركا سنة 1000 . واكتشف أحدهم ليف أركسون Lief Ericsson يومئذٍ على شاطىء الأطلسي ، بين لابرادور وماسا شوست (Massachusetts)، ثلاثة بلدانٍ سماها هو ، من الشمال إلى الجنوب : هلولاند (بلد القرميد) وماركلاند (بلد الغابات) وفينلاند أو (بلاد الكروم) . وحاول بعض المستعمرين منهم أن يقيموا فيها فيما بين 1003 و 1030 .

وأريد في بعض الأحيان تشريف النروجيين بأنهم كانوا أول المستفيدين الأوروبيين من البوصلة . ويذكر كتاب هيستوريا اسلنديكا Historia Islandica لسنة 1108 أن فلوكي فيلجردارسون Floki Vilgerdarson قد أبحر سنة 868 ومعه ثلاثة غربان ، حتى يعرف بواسطة طيرانها قرب الأرض اليابسة (لأن

البحارة لم يكن لديهم يومئذٍ مغناطيس) . وهذا البند يكون رئيسياً إذا كان تاريخه يعود ، كالرواية بالذات إلى سنة 1108 . ولكن للأسف إنه يعود بتاريخه إلى حوالي سنة 1225 ، وإذاً فهو لاحق للشهادات الأولى الفرنسية .

وظهرت البوصلة التي كانت معروفة في الصين منذ قرنين على الأقل ، عند البحارة الغربيين حوالي سنة 1200 . وهكذا وجدت فجأة مذكورة من قبل العديد من المؤلفين (غيو دي بروفانس Guyot de Provins ، ألكسندر نكهام Neckham ، وجاك دي فتري de Vitry الخ) .

وانتشرت«المارينات» أو «الكالاميت»(أي البوصلة) أولاً بشكل إبرة ممغنطة مثبتة فوق معوم ، وموضوعة في وعاء مملوء بالماء . أما البوصلة ذات المحور أو المركز فقد جاءت بعدها بقليل إذ نجدها مذكورة من قبل ألكسندر نكهام وموصوفة من قبل بطرس بيري غرونوس Peregrinus . والأسطورة حول اختراعها (أو تحسينها) سنة 1302 من قبل شخص يُسمى فلافيو جيوجا دامالفي Flavio Gioja D'Amalfi ، ليس لها من أساس إلاّ نوع من سوء الفهم الفاضح .

إن الانحناء المغناطيسي المجهول من بياردي ميركور سنة 1269 ، يبدو بالمقابل معروفاً في بداية القرن الخامس عشر . وكريستوف كولومبس ، رغم ذلك يبقى صاحب الفضل الأول بأنه لحظ تغيره بين مكان وآخر من الكرة الأرضية (13 ـ 17 أيلول 1492) .

ولكن لا يكفي أن تعرف الجهة الصحيحة بل يجب أن تعرف أيضاً إمكانية اتّباعها . وبالضبط في الحقبة التي ظهرت فيها البوصلة (بداية القرن الثالث عشر) ، زالت من « السفينة الدفة » ـ المجذاف المأخوذة عن القدم ، لصالح دفة ذات محور عصري أثبت سطحها العريض الموجه بمفصل قوي في حاملة السكان ، وكان البحار الجالس أمام السكان يتحكم ، بعد ذلك بسفينته تماماً ، ويمكن فضلاً عن ذلك النقاش حول مدى فعالية هذا الابتكار الذي اعتبره ر . ليفيفر دي نوويت R.Lefebvre des Noëttēs وسيلة جعلت الإبحار في عرض البحر ممكناً ، وبالتالي الاكتشافات الكبرى ممكنة .

وفي القرن الثالث عشر أيضاً ظهرت الخرائط البحرية الأولى . إنما يجب توضيح معاني الكلمات العائدة لها :

إن « البورتولان Portulan » هو الوصف الخطي للشواطىء وللمرافىء ، وهو مجموعة من التعلميات بالنسبة إلى البحار ، إنها نوع من المرشد يدل على المسافات ، وعلى العوائق وعلى الرحلات المحتملة : وهو لا يقترن بالصورة إلّا بصورة عرضية أما «الخارطة البحرية» فأمرها مختلف تماماً، وإن بدت عرضاً ، وقد أشار إليها لأول مرة غليوم دي نانجي (de Nangis) عند كلامه عن الرحلة التي قام بها سنة 1270 القديس لويس Louis فوق سفينة من جنوى . ومن بين المستندات الخارطاتية المحفوظة حتى اليوم ، وأقدمها هي « خارطة بيزا الشهيرة » . وهي على العموم من منشأ جنوى ، وهي أول خارطة موقعة وتحمل اسم راهب جنويٍّ اسمه جيوفاني دي كاريجنانو Giovanni de Corignano (حوالي 1300) . أما أقدم خارطة موقعة وتحمل تاريخاً فقد رُسمت سنة 1308 من قِبل الجنوي بيترو فيسكونتي Pietro Vesconte الذي اشتغل أيضاً في البندقية .

هذه المراجع الأولى المأخوذة عن ر . ألماجيا (R . Almagia) لا تكفي لحسم المسألة الصعبة حول نشأة الخارطات الملاحية ، وبالتالي الحكم الفصل بين أنصار البيزنطيين وأنصار البندقيين أو الجنويين (رغم أن نوعاً من التفضيل يبدو لصالح هؤلاء الاخيرين) .

إن علم الخرائط يبدو أنه تأسس في ماجوركا وفي كاتالونيا ، بصورة متأخرة تقريباً ، ولكنه ولد في هذا المجال روائع حقيقة . وأقدم هذه الروائع المعروفة يحمل تاريخ 1339 وتوقيع آنجيلينو دولسرت Angelino Dulcert . وهو يتميز بمشابهات كثيرة مع الخارطة التي رسمها قبل عدة سنوات الإيطالي آيجيلينو دالورتو Angelino Dalorto (دل أورتو Dall'Orto) حتى أنه يخطر بالبال مماهاة الشخصيتين). ويجب أيضاً ذكر الأطلس الضخم المقدم سنة 1375 إلى شارل الخامس ملك فرنسا ، والتذكير أيضاً بالإرادة التي أمر بموجبها ، بيار الرابع ملك آراغون أن تحمل كل سفينة من سفنه خارطتين بحريتين وذلك في سنة 1354 .

وكانت هذه الخرائط مجرد بيانات (في أغلب الأحيان مضمومة إلى بعضها البعض بشكل عشوائي) للبحار المطروقة فعلاً في ذلك الزمن . وهي تبحث بشكل خاص في الرحلات الرئيسية فتعين المسافات التي يجب قطعها ، وكذلك « الرمب » (أي الزاوية الدائمة التي يجب الحفاظ عليها طيلة مسار السفينة ، مع

اتجاه الإبرة المغناطيسية) . ولكن هنا لم يكن الأمر أكثر من تقريب بعيد ، لأن السير المنحرف كان يؤخذ كخط مستقيم ، والمسافات تقدر تقديراً كيفياً (وأول إشارة إلى « اللوح » أو المسراع تعود إلى سنة 1577) . وأخيراً كان الشمال الذي تدل عليه البوصلة ، لا يتلقى أي تصحيح . وتجدر الإشارة إلى أن « الخروج عن المحور » في حوالي عشرة درجات في الاتجاه المباشر الملحوظ في كل الخارطات البحرية التي تعود إلى القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر ، هذا الخروج يفسر بدون شك الميل أو الانحراف الشمالي الشرقي السائد يومئذٍ في أوروبا الغربية .

إن الباخرة التي تذهب من نقطة A إلى نقطة B تتبع طريقاً موازياً للخط الجنوبي الشرقي - الشرقي من دوارة الرياح ؛ وسلم الخارطة كان يدل على المسافة . ويمكن القول بشكل تقريبي خالص إن B D يتطابق مع فرق الارتفاع ، و A D يتطابق مع انحراف الأطوال بين المرفأين (صورة رقم 43) . حتى عندما كانت مستندات تلك الحقبة تتضمن تربيعات ، لم يكن بالإمكان التعرف فيها على خطوط الهاجرة أو على المتوازيات . وإذاً من العبث تصنيف البورتولان ضمن واحدة من الفئات الثلاث الكبرى للخرائط (الخرائط المسطحة ، الخرائط المطابقة أو المتعادلة) .

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر حصلت محاولات مهمة من أجل تطبيق الجداول التريغوتوموترية البدائية على الملاحة . ولم يكتف ريمون لول ، بهذا الشأن أن يصرح (في سنة 1295 ـ 1296) إن البحارة[1] . Habent Chartam (*) Compassum . . . ؛ بل أوضح أيضاً (إن الإبحار يولد ويتفرع عن الجيومتريا وعن الحساب) . وقد نظر بشكل خاص إلى حالة سفينة مجرورة نحو الجنوب الشرقي في حين أن عليها أن تتجه نحو الشرق :«عندما يسير هذا المركب ثمانية أميال نحو الجنوب الشرقي ، فإن هذه الثمانية لا تساوي إلا ستة بالنسبة إلى الشرق » : هذه الجملة تترجم باللغة الحديثة بـ :

ه كوسيتوس (جيب) 45° = 5,64 # 6 .

(*) habent chartam, compassum acuri et stellan maris :

(١) يجب أن يستعينوا بالخرائط والمسطرة والنجوم بآنٍ واحد .

ومن الملفت أن نلاحظ أنه في الوقت الذي كانت التريغونومتريا تتأسس في أوكسفورد كعلم مستقل ، ظهرت لدى رجال البحر جداول سميت « مارتيلوا Marteloio »أو «مارتولوجيو Martologio » ونجد أمثلة منها في أطلس آندريا بيانكو Andrea Bianco (1436) وضمن مخطوط يعود إلى سنة 1444 ، ولكن اكتشافها يعود حتماً إلى القرن الماضي . ويتيح هذا الجدول حساب المسافة وبموجبها تكون السفينة الشراعية التي ضلت طريقها . بريح معاكس ، قد عادت إلى مسارها بعد اتّباع « رمب » تصويب معين . ويتيح هذا الجدول أيضاً حساب فرق الارتفاع بين مرفأين .

وهذا يقودنا إلى المسألة التي أثارت جدلاً كبيراً حول نشأة الإبحار الفلكي . وفي وسط الأهواء القومية والمناقشات الموسوعية لا يمكن إلا أن نخاطر بالإدلاء ببعض المشاعر الشخصية :

1 - الاسطرلاب الإبحاري ، من عصرٍ النهضة والمخصص فقط لقياس ارتفاع النجوم ، من فوق ظهر السفن ، هو تحريف بعيد ومبسط جداً للاسطرلاب الوسيطي المستخدم لحساب الحركات السماوية .

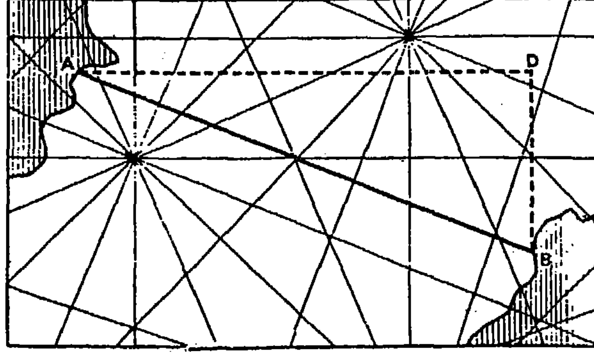
لا شك أن ملوك آراغون ، كانوا من هـواة جمع الخارطات البحرية وقد أمروا حتماً بنفيذ العديد من الآلات الفلكية طيلة القرن الرابع عشر . ولكن هذا التوافق لا يبدو لنا ثابتا بمقدار ما يؤكده ج . دي راباراز G . de Reparaz إذ ، منذ أرنود دي فيلّنوف، وريمون لول ، وبتأثير من بعض العناصر اليهودية ، كانت كاتالونيا وماجوركا مؤمنتين بعلم النجوم الذي كان الممارسون فيه من كبار زبائن بناة الاسطرلابات .

2 ـ لم يحصل أي إبحار فلكي داخل حوض البحر المتوسط ، لا في القرون الوسطى ولا حتى في القرن السادس عشر .

3 ـ من المؤكد ، مقابل ذلك ، أن الإبحار في عرض البحار قد نشأ فوق البحار المجاورة لشواطىء الأطلسي الإفريقية . لا شك أن البحارة هنا أيضاً بدأوا باتباع الشواطىء نحو الجنوب ؛ وهكذا استطاعوا وقد جرتهم التيارات المؤاتية ، والرياح الصابيات الشمالية الشرقية ، أن يكتشفوا باكراً جزر السعادة أو

الكناري ، ولكن العودة أجبرت البحارة على الابتعاد نحو الغرب في منطقة الرياح المتغيرة(أو النسائم المجنونة) التي كانت تسود بين الكناري وجزر آسور .

صورة رقم 43 استعمال الخرائط البحرية في الابحار في القرن 14و15 .



وكلما صعدت السفن نحو الشمال كلما ازداد حظها في ملاقاة رياح الغرب التي كانت تعود بها نحو شبه الجزيرة الآيبرية . وأثناء هذه السفرات ـ العودة ، كما ذكر بحق آ ـ كورتيسا A. Cortesao ، تم حقاً الوصول إلى ماديرا وآسور Madèra et Les Açores . وبعد الوصول لبحر ساراغاس كانت السفن الشراعية معرضة للاقتياد ، رغماً عنها نحو جزر الأنتيل : وهنا بحق وجد مهد الإبحار في عرض البحر .

4 ـ بدأت الرحلات في الأطلسي قبل الخامس عشر بكثير ، مما أدى إلى اكتشاف الشواطىء الغربية لافريقيا . وقد كان الجغرافي العربي الإدريسي قد أشار إلى المغامرين الثمانية الذين انطلقوا ، بعيد 1124 من لشبونة يبحثون نحو الغرب عن حدود المحيط ، ثم أقلعوا عن مشروعهم بعد أن اكتشفوا جزر ماديرا وجزر الكناري .

وحوالي سنة 1270 ـ 1275 اكتشف الجنوي لانزاروت مالوسللو Génois Lanzarote Malocello الجزيرة التي ما تزال تحمل اسمه حتى اليوم . وفي سنة 1292 أقام آخران من جنوى هما الأخوان إيغولينو وغيدو فيقالدي Ugolino Et Guido Vivaldi بالبحث عن طريق الهند عبر الأطلسي :

«Quod Aliquis Usque Munc Minime Attemptavit , Per Mare

Oceanum Mercimonia Utilia Defere ntes» .

ولكن مشروعهم الجريء انتهى بمأساة غرقهم .

وتكاثرت في القرن الرابع عشر البعثات إلى الكناري : وكانت أولاها برتغالية بمساهمة إيطالية سنة 1341 ثم ماجوريكية وكاتالانية في السنوات , 1342 , 1352 , 1369 , 1370 ، 1386 واندلسة سنة 1393 وفرنسية أخيراً سنة 1402 ، مع محاولات استعمارية من قبل النورمندي جان دي بتنكور Normand Jean de Béthencourt ، والبواتيڤيني غاديفير دي لاسال Poitevin Gadifer La Salle .

وكذلك في لائحة الجوائز المخصصة لمؤلفي الخارطات البحرية تعود مرتبة الشرف ، هنا من غير شك ، إلى الجنـويين وإلى الكاتلانيين . ودخل الأولون من بين العديدين ، ابتداء من سنة 1317 ، في خدمة البرتغال ، وزاروا ، قبل سنة 1350 ماديرا Madère وجزر الآسور ، وتصرف الآخرون بشكل أكثر تنسيقاً . واكتشف جاكم فيرر Jacme ferrer سنة 1346 شاطىء أفريقيا فيما وراء رأس باجادور . وتتبع أمير آراغون بنفسه ، وعن قرب الاكتشافاتِ الجديدة . وعلى هذا ، وفي سنة 1373 ، أوصى بصنع « خارطة للإبحار كاملة مع تفصيلاتها ومع كل ما هو ممكن فعله بشأن مضيق [جبل طارق] ، انطلاقاً نحو بونانت » .

5 ـ لا نمتلك حتى الآن إلا معلومات مبهمة جداً حول بناء وحول تجهيز السفن الوسيطية : وكانوا يكتفون عموماً بمقارنة النيف (أو السفينة المدورة) بالسفينة المستطيلة التي أخذت عن النورماندين ، ويشار إلى التقدم الذي قام من جراء استبدال الشراع المربع بالشراع اللاتيني المثلث . ومهما يكن من أمر فإنه قبيل 1420 ظهرت في البرتغال على ما يبدو سفينة مدورة صغيرة سُمّيت كارافيل ؛ وبواسطة أشرعتها الثلاثة اللاتينية وشراع الميزان (في المقدمة) المربع ، أصبحت هذه السفينة مهيئة للألتفاف والمناورة أي التقدم متلقية على التوالي الهواء المعاكس على اليسار ، وعلى الميمنة . وقد استلهمت هذه السفينة من « الكارافو » العربية ، وبواسطتها من « بانغي » المحيط الهندي .

6 ـ واحتلت البرتغال المقام الأول بين الدول التي اندفعت لاكتشاف المعمورة . وهي مدينة بذلك بآنٍ واحد لموقعها الجغرافي ، وللتشجيع من قبل ولي العهد هنري الملاّح الذي وجَّهَ بإيمان وبمنهجية وبمثابرة اكتشاف الشواطىء

الإفريقية من 1415 إلى11460. وتحقق الانتشار البرتغالي ، رغم مساهمة العديد من الأجانب ، ضمن السرية التامة : من هنا عدم يقيننا فيما خصّ المعارف الإبحارية بخلال النصف الأول من القرن الخامس عشر. وعلى الرغم من المبالغة فيما يُسمّى « بالمدرسة » أو « أكاديمية » صاغرْ Sagres ، من المؤكد أن ولي العهد قد استخدم معارف وخدمات العلماء بحق : « فقد استجلب إلى مايوركا المعلم جاكوم (Jacome) الضليع جداً في فن الإبحار ، والذي كان يصنع الخارطات والمعدات ، وقد كلفه هذا المعلم كثيراً لكي يأتي إلى هذه المملكة ، من أجل نقل علمه إلى الضباط البرتغاليين المهتمين بهذه الصنعة » . ووقع الحدث بين (1427-1420) . أما المعلّم جاك فان ج . دي راباراز Jacques G. de Reparaz يجعله ياهوداً Jahuda (ابن اليهودي آبراهام كريسك Abraham Cresquees الذي رسم سنة 1375 (أطلس كاتالان لشارل الخامس). ومع ذلك لا شيء يثبت ، بشكلٍ حاسم أن الإبحار سنداً لارتفاع القِطب قد ظهر في البرتغال في الربع الثاني من القرن الخامس عشر ؛ فقط بين 1456 و1462 شوهد لأول مرة بحار هو ديوغو غومز Diogo Comes مزوداً بكادران أو ساعة . وربما كان الأمر يتعلق، في روايته، بعاكسة «ساعة» تعود إلى مارتان بيهام Martin Behaim، وإلى ما بعد سنة 1480 . إن تحديد الإرتفاع الأرضي بارتفاع خط الهاجرة الشمسي ، لم ينتشر عند البحارة إلا ابتداءً من (1480-1485) (وربما بفضل تعاليم آبراهام زاكوت Abraham Zacut) . وقدمت جداول آزاركيل Azarquiel وجداول ألفونس القشتالي Alphonse De Castille والروزنامات العربية والإسبانية أو البرتغالية في القرن الرابع عشر ، ومنذ زمنٍ بعيد ، المعارف النظرية الضرورية ، أما التطبيق العملي فقد تأخر فقط نتيجةً عدم ثقافة البحارة ، وبسبب شكل خارطات الإبحار .

7 ـ ويزعم بحارة اليوم عادة أن الملاحة البرتغالية في منتصف القرن الخامس عشر ، قد اقتضت ، وبصورة خاصة من أجلِ العثور على جزر الآصور Açores ، اللجوء إلى طرق فلكية في تحديد الارتفاعات . وكانت المعرفة التقليدية تواجههم بالصمت ، في هذا الشأن ، في الأدب العلمي ، في القرون الوسطى السفلى : وأخذ العديد من الكتب يفصل يومئذٍ بما يروي الغليل ، استعمال الكادران والاسطرلاب ، دون الكلام عن التطبيقات الملاحية لهذه الآلات . وبدل انعدام الترقيم التدرجي ، للارتفاعات في الخارطات البحرية في

تلك الحقبة ، على دحض الفرضية القائلة بوجود إبحار فلكي حقيقي سابق على 1480 .

ومثل هذا النقاش يدل تماماً على الصعوبة التي كان يلاقيها الوسيطيون غالباً ، في التوفيق بين تاريخ العلوم وتاريخ التقنيات . يقول ي . ج . ر . تيلور E . G . R . Taylor وآ . تيكسيرا داموتا A . Teixeira da Mota ، إن بحارة القرن الخامس عشر التزموا بارتفاع النجم القطبي ، رغم أن هذا النجم كان يرسم حول القطب دائرة صغيرة شعاعها حوالي 3 درجات ونصف .

والطريقة كان يمكن أن تكون التالية . في عدد من المرافىء كان التسجيل يتم عل صفحة الكادران ، في النقطة التي يسقط عندها بالنسبة إلى كل مرفأ ، خيط الشاقول عندما يستهدف النجم القطبي ، في الوقت الذي تكون فيه الركائز في وضع معين . وهذا يتيح التصحيح في التموضع فوق خط الارتفاع ، اثناء الرحلات اللاحقة ، وبصورة فضلى في نفس الحقبة من السنة . هذه التقنية تشبه بشكل عجيب التقنية المستعملة في المحيط الهندي ، والتقنية الوارد ذكرها في ملحق « ريبيرتوار دو تمبو Repertorio Dos Tempos » لفالونتن فرننديز Valen-tin Fernandes ، المنشور سنة 1563 ، وهو مُلْحَقٌ ، من جراء بدائيته ، أرخه ي . ج . ر . تايلور E . G . R . Taylor ، قبل 1480م . وسمّاه «دليل كريستوف كولومب Christophe Colomb » . ومن جهته اعتقد ر . آ . لاغارداتريا R . A . Laguarda Trias أنه عثر ، في الخارطات البحرية من القرون الوسطى السفلى على نوعٍ من ترقيم درجات الارتفاع المعين ضمناً ، بالنسبة إلى درجات ثلاث ، بفضل المسافة بين رأس سان فانسان وجزيرة برلنغا ، ولكن كل هذا ما يزال يحتمل النقاش .

8 ـ ويتفق مؤرخو الجغرافيا على عدم الاهتمام عموماً ، الاهتمام الكافي بالخارطات الأرضية . ودون الإشارة إلى خارطات الأديرة المؤلفة من حرف T في قلب دائرة ، يتوجب على الأقل ذكر مؤلفات Mathieu ماتيو باريس (انكلترا ، حوالي 1250) وكذلك مؤلف أوبيسينوس دي كانيستريس Opicinus de Canistris (إيطاليا الشمالية ، حوالي 1335-1336) ، وكذلك « الغوفماب لبلابوليديان Grough Map de la Bodléienne (1325) . ويوجد أيضاً في المخطوطات الوسيطية لوائح عدة بمدن ، مع ذكر إحداثياتها الصحيحة في غالب

الأحيان . وقد أشرنا إلى الدقة التي كان المعنيون في القرن الثالث عشر يقيسون بها الارتفاع ، أما البعد الطولي للمدن الأكثر أهمية ، فكان يُعرف عن طريق مقارنة الساعة التي كانت الكسوفات تُرصد فيها . وكيف يمكن أيضاً إغفال محاور الإحداثيايت المستطيلة التي نادى بها نيكول أوريسم ؟ إن الخارطات الأولى المنسوبة إلى كلوسترنيوبورغ Klosterneuburg ، قرب فيينا والتي درسها دانا دوران Dana Duran تقدم ، بمعزل عن أي تأثير لبطليموس ، استخداماً فخماً لهذه المعطيات (1425-1430) .

ولن نعود إلى ذكر المسائل الصعبة التي تطرحها على العلماء « جغرافية » الفلكي الاسكندري العظيم . وعلى كل من المؤكد أن هذا النص المهم لم ينقله الاسلام إلى الغرب ، كما لم ينقل كتب الجغرافيين العرب الذين استوحوا منه (وبخاصة كتب الخوارزمي والمسعودي) . والترجمة اللاتينية الأولى المأخوذة عن اليونانية بواسطة جياكومو آنجيلو Giacomo D'Angelo ، مقدمة إلى غريغوار الثاني عشر سنة 1406 وإلى الاسكندر الخامس سنة 1409 . وظهرت الخارطات مع النموذج المقدم سنة 1417 إلى الكاردينال فيلاسترمن نانسي Fillastre De Nancy . ولكن سرعان ما ظهرت الحاجة إلى التصحيح : فمنذ 1425 أضيفت خارطة تمثل اسكندينافيا وغرون لاند Scandinavie et Le Groenland . وتم التحقق أيضاً وبصورة تدريجية ، أن البحر المتوسط فيها مستطيل جداً ، وأقل دقة مما هو مرسوم على الخارطات البحرية ؛ وتم التعرف أيضاً على الخطأ الذي يقوم على جعل المحيط الهندي بحراً داخلياً وذلك بضم إفريقيا الجنوبية إلى آسيا الجنوبية - الشرقية . وبالمقابل فإن الملاحظة سوف تتغير بفضل الدراسة النظرية لمختلف إسقاطات الكرة فوق سطح مسطح ، وبفضل عادة تضمين الخارطات الخطوط المتوازية ، وخطوط الهاجرة .

وحذفت خارطة « مارتيلوجيو Martelogio » عندئذٍ لصالح « ريجمانتو داس ليغاس Regimento das leguas » الدال على المسافة التي يتوجب قطعها في كل سطح هوائي حتى يزداد الارتفاع درجة واحدة .

وتم إحلال الملاحة سنداً « للخارطة الدقيقة » محل الأسلوب الوسيطي « بحسب التقدير » . ولكن بقيت مسألة « تعيين الساعة » من أجل تحديد خط الطول .

4 ـ الطب

سبق أن تكلمنا عن استمرارية طب علماني في مطلع القرون الوسطى ، وعن استمرارية مدرسة ساليرن ، وعن الترجمات العربية ، وعن نقاط الاحتكاك بين فن الإشفاء والفلسفة المدرسية (وبصورة خاصة عند بطرس هيسبانوس ، وآرنود دي فيلنوف Arnaud de Villeneuve) . وقد ذكرنا أيضاً اختراع النواظير ، والمشاكل المذكورة في أدب الوصفات والتأثير الذي يمارسه على الاستطباب ، كلٌ من السحر وعلم التنجيم وعبادة الأيقونات .

جمود الطب : وكما أن الفلسفة الطبيعية في القرون الوسطى السفلى لم تستطع التخلص من الأرسطية ، كذلك طب تلك الحقبة، بقي أسير جالينوس Galien وتابعيه العرب : فالمرض مرتبط بصورة أساسية في نظر هذه الفلسفة ، بعدم التوازن في الرطوبات . أما الاستطباب ، فقد غرق في نظرية « الأزمة » ، واستمر يبحث عن إعادة التوازن المفقود ، وعن تسهيل « الهضم » ، وعن استبعاد أو على الأقل تحويل « المادة الروثية » وحتى عندما يكون الاستطباب أقرب إلى التجريبية فإنه يُصاب بعدم كفاية وصف الأمراض فيه ، وهو يعالج لا المرض بالذات بل علاماته . ومع ذلك فقد تأثر تقدم الطب بتأثير من ثلاثة عوامل وسيطية بشكلٍ نموذج : تأسيس الجامعات ، تعدد المستشفيات ثم الاهتمام بالانجازات العملية .

ومع تقدم الجامعات ـ وخاصة جامعات مونبليه وباريس وبولونيا وبادو ـ

نزع الطب إلى فقد ما كان فيه من تجريبية موفقة في سالرن ، لكي يتحول أكثر فأكثر نحو المدرسية : فأسرف في الاستنتاجات المنطقية وفي التحليل القياسي . ولكن لفرط ما تمت الاستعانة بالمراجع ذات السلطة المطلقة ، عثر أنها ليست دائماً على وفاق فيما بينها : من هنا مثلاً وضع بيار آبانو Pierre D'Abano كتابه « التوفيق بين المتناقضات » « كونسيلياتور ديفيرنتياروم Conciliator Differentiarum . . . » (حوالي 1310) . وقضى تطعيم الأدب المتخصص بالعديد من الكلمات اليونانية والعربية المحرّفة جداً في أغلب الأحيان ، بوضع العديد من القواميس الطبية . ويذكر في المقام الأول منها كتاب « المترادفات الطبية» ،« سينونيما ميديسينا Synonyma Medicinae » أو « كلافيس ساناتيونس Clavis Sanationis » من قِبل سيمون الجنوي Simon e Genes (قبل 1292 بقليل) .

وظهرت أصالة الأطباء الوسيطيين ، في «المجموعات التوفيقية» (التي ازداد انتشارها ابتداءاً من نهاية القرن الثالث عشر، (وأشهرها مجموعات تادو الديروتي Taddeo Alderotti ، وآرنود دي فيلنوف (de Villeneuve) وجنتل دي فوليغنو Gentile de Foligno ، وأوغو بنزي Ugo Benzi) ، أكثر مما ظهرت في العديد من الشروحات ، الحرفية جداً في أغلب الأحيان ، لمؤلفات كل من هيبوقراط وغاليان أو ابن سينا ؛ وكذلك أكثر مما ظهرت في الكتب المطولة المخصصة للتعليم . والكونسيليوم Consilium هو استشارة مدونة خطياً ، لحالة محددة جداً ، تقدم عموماً إلى شخصية غنية نوعاً ما : ويتضمن وصفاً للمؤشرات ، مع تشخيص المرض ، ووصف الدواء عند اللزوم ، ثم تعليمات مفصلة جداً حول نظام الحمية ، وحول المعالجة بواسطة الأدوية .

وكان الأطباء الجدد ، لإكمال تعليمهم النظري المأخوذ في الجامعات ، لا يكتفون بمراجعة مجموعات الكونسيليا ، بل كانوا ملزمين بالممارسة ، لمدة من الزمن قبل نهاية دروسهم تحت مراقبة الممارسين المجربين . ولكن لم يذكر في أي مكانٍ ـ حتى كما زعم في فيينا ـ أن هذا التمرين يتوجب إكماله في مستشفى . والتعلمي العيادي في المستشفى ، سوف يكون من تجديدات القرن السادس عشر : ولم يظهر بشكلٍ أكيد ، إلا حوالي 1543 ، في بادو (Padoue) ، حيث جمع جيوفاني باتيستا دامونتي Giovanne Battista Da Monte تلامذته في مستشفى سان فرنسيسكو .

وأتاحت المعرفة الأفضل لتاريخ المستشفيات ، تحسين هذا التأكيد . إن المستشفيات كانت من سمات الحضارة المسيحية منذ حكم الأمبراطور قسطنطين ، فتكاثرت في القرون الوسطى ، ولكن بشكل مآوى وحضانات أكثر مما كانت مستشفيات : وفي العديد من المؤسسات الدينية كان المستشفى يتميز بوضوح عن مأوى العجزة . واشتهرت أهمية الطب الديري في القرون الوسطى العليا ، وكذلك تراجعه ابتداءً من القرن الثالث عشر ، ولكن هذا الطب بقي داخل بعض الطوائف التي كان لها الحظ العجيب في النجاة من تأثير الجامعات الكبرى . وفي منتصف القرن الخامس عشر ـ وفي جميع الأحوال منذ 1463 ـ اشتهرت بعملها في دير نساك غواديلوب في استريمادور ، مدرسة صغيرة ولكن شهيرة في الطب والجراحة منها تخرج العديد من أفاضل أطباء الملوك الكاثوليك .

تقدم الجراحة : برز تقهقر الطب نسبياً في القرون الوسطى وفي عصر النهضة بشكل قوي بحيث يتعارض مع تقدم الجراحة يومئذٍ . إن الجراحة السالرنيتية الكلاسيكية (جراحة رولان وروجر Roland Et Roger) كانت توصي باستحداث تقيح الجروح عمداً من أجل استبعاد أسباب الإصابة ، حسب ما كانوا يعتقدون . وكان لطبيبين إيطاليين : (هوغ دي لوك de Lucques) (1252) وابنه تيري Thierry (1205-1298) الفضل الكبير في إثبات أن يكون القيح يمنع التآم الجرح ، وقد أوصيا بغسل الجروح ، بالخمر وتركها حتى تنشف . ودخلت طريقتهم إلى فرنسا على يد لانفران الميلاني Lanfranc de Milan وجان بيتار (Petart) ، وهنري دي موندفيل (de Mondeville) .

ويذكر أيضاً عن هوغ دي لوك ، استعمال مزيج من الأفيون والجوسكيام والمندراغور لتنويم المريض قبل العمليات الجراحية . لا شك أنه لم يكتشف هو فضائل هذه المخدرات ، ولكن تيرّي وصف بدقة بالغة الأسفنجة المنومة المشبعة على هذا الشكل وأضاف أيضاً إلى وجوب تركها تنشف بعد الإستعمال ، وأنه يكفي تغطيسها لحظة في الماء الفاتر لكي تعود إليها فعاليتها . نذكر ، عرضاً ، أن هذه الأسفنجة لم تكن معدة لكي تعمل عن طريق الإستنشاق ، بل عن طريق التماس المباشر بالأغشية داخل الفم والأنف ، بحيث تدخل المواد القلوية المذابة في الماء إلى الدم .

وأعاد غليوم دي ساليسيتو (de Saliceto) استعمال السكين من قبل

الجراحين ، حوالي سنة 1270 ، بعكس العرب الذين كانوا يستعملون الحديدة الحمراء . ومما يقدر له معالجته الأطفال المصابين برطوبةفي رؤوسهم (إذ كان يحدث بواسطة الميسم ثقباً صغيراً يسمح بتسرب المصالة) .

واستعمل الجراح ، ابتداءً من القرن الرابع عشر أدوات أكثر فأكثر تعقيداً . وفي ما بين 1306 و1320 استعمل هنري دي مونتفيل (de Nomdeville)، المغناطيس لاستخراج شظايا الحديد . واستخدم جهازاً خاصاً لاستخراج الأسهم من الجروح التي أحدثتها ، وركز بقوة على ضرورة ربط الشرايين بعناية عند عمليات البتر . وابتكر غي دي شولياك (de Chauliac) (حوالي 1368) نظاماً من البكر مع موازٍ حتى يتفادى أن تمنع الأضلاع المكسرة المريضَ من التنفس . واهتم أيضاً في تجنب خسارة السائل المخي . ومع ذلك لم تقدم جراحته الأصالة التي كانت متوقعة من شهرته الواسعة . وتقضي عادة معالجة جروح الحرب باستكمالها بالجراحة التجميلية (وخاصة جراحة الأنف) . واشتهر في هذا الإختصاص آلا برنكا في كاتانيا Branca de Catane ، وذلك حوالي سنة 1400 ، بفضل نجاح زراعة الأعضاء .

وكان يقال في القرون الوسطى إن الجراح الذي يجهل تشريح الجسد يقطع مريضه كما ينشر الأعمى الخشب . ولكن منذ عصر آراسيسترات وهيروفيل Erasistrate Et Hérophile (أي منذ القرن الثالث قبل المسيح) لم يقم أي أستاذ في الطب بتشريح الجثث : كان جالينوس غاليان يستعمل القرود ، أمّا أساتذة سالرن (Salerne) فكانوا يكتفون بالخنازير .

وقد هلل الناس للأمبراطور فريدريك الثاني حين منع في سنة 1241 ، منعاً باتاً أي إنسان من ممارسة الجراحة ، «إذا لم يكن قد تعلم في المدارس تشريح الجسم البشري » هذا النص المنفرد الوحيد ، لم يكن يقضي ، بحسب ظننا إلا بوجوب الدراسة الكتبية للتشريح البشري ، المقترن طبعاً بالتبيين على الحيوانات . وقد تأكد أيضاً أن التشريح الجراحي كان شائعاً في مطلع القرن الرابع عشر لأن قراراً قد صدر عن المجلس الأعلى في البندقية يقضي بإجازة هذا التشريح صراحة ، وذلك في 27 أيار سنة 1308 بمعدل تشريح واحد في السنة ، دون أن تبدو الجدة في ذلك . وقد يحدث في كل حال أن يتوجب تصحيح التاريخ من سنة 1308 إلى سنة 1368 . ومن المؤكد فضلاً عن ذلك أنه في كل مكان تقريباً

أدى تشريح الجثث إلى فتح الطريق أمام تشريح الأحياء .

ومهما يكن فإنه في الربع الأخير من القرن 13 ظهرت الرغبة في التثبت على الإنسان ، من الملاحظات الجارية حتى ذلك الحين على الحيوان . يدل على ذلك العديد من المؤلفات في الجراحة ، التي كتبت في تلك الحقبة ، وخاصة كتاب غاليوم دي ساليسيتو ، (وإن بشكل ضمني جداً) . وبذات الوقت أخذت تظهر الإشارات الواضحة ، إلى تشريحات جديدة خاصة في سنة 1286 في مجلة ساليمبن (Salimbene) ، وفي سنة 1302 في بولونيا .

وفي بولونيا أيضاً قام ، في كانون الثاني وآذار سنة 1316 موندينو دي لوزي Mondino Dei Luzzi الشهير بتقطيع وتشريح جثتي امرأتين بنفسه . ودون في الحال تقريباً طريقته وملاحظاته في كتاب تشريح صغير «Non Hic Observans . Stylum Altum . Sed Magis Decundum Manualem Operationem» . ومن المستحسن البدء بالأعضاء الأكثر تعرضاً للإصابة ، ومن هنا خطة الكتاب الذي يستعرض على التوالي « البطن الأسفل » « والبطن الأوسط » (التجويف الصدري مع الرقبة والفم) ، وأخيراً البطن الأعلى أي الرأس . ولا يضيف الكتاب شيئاً إلى المعارف التشريحية المعروفة يومئذٍ ، كما هي معلمة في الكتاب الرابع من كتاب الجراحة لغاليوم دي ساليسيتو وفي القسم الأول عن كتاب الجراحة لهنري دي موندفيل . وهذا يعود إلى أن موندينو ، المحتار غالباً بين مشاهداته وبين ما تعلمه في الكتب ، كان يميل ويخضع أمام الشهرة ويفقد ثقته بنفسه . وتأثره بغاليان حمله على أن يرى في الوريد الطحالي مجرى يصب مباشرة في المعدة التي كان يراها كروية ، كما كان يرى أن السويداء أو عصارة المرارة يفرزها الطحال . وتأثره بغاليان أيضاً حمله على أن يكتشف في القلب بطيناً مركزياً يتيح للقسم الألطف من الدم الانتقال من البطين الأيمن إلى البطين الأيسر ، لكي يشكل باتحاده بالهواء الآتي من الرئتين روح الحياة . وكان أول من لاحظ أن الرحم يزداد حجمه عند المحيض ، ولكنه استمر يؤكد على وجود سبع خلايا في تجويف الرحم ، وأكد أن الكبد يكون أعلى في الجثة مما هو عند الإنسان الحي ، ولكنه وصف هذا العضو ذا الخمسة جيوب كما هو في الخنزير .

ويبدو عمل موندينو مفيداً بشكل خاص بمقدار ما يساعد على فهم جمود

الدراسات التشريحية رغم تعدد عمليات التشريح الجراحي .

ولا يمكن في مطلق الأحوال القبول بالرأي المبسط الذي يعزو إلى الكنيسة المسؤولية الكبرى عن هذا الواقع . والواقع أن القرار البابوي الصادر عن بونيفاث الثامن وعنوانه « دي سيبولتوريسم De Sepulturis » يمنع فقط غلي جثة الأشخاص الميتين بعيداً عن منازلهم ، وذلك من أجل إعادة هيكلهم إلى موطنهم . والمنع البابوي الذي استند إليه غي دي فيجيفانو (de Vigevano) ، سنة 1345 ، ربما لم يصدر إلا عن أسقف باريس . إلا أن كتاب « ملوس ليكر ، فيزيكا آرتيس Melleus Liquor Physicae Artis » لألكسندر هيسبانوس Alex-ander Hispanus ، يصف بذات الحقبة مشهداً غريباً في الحياة الجامعية : فقد أمرت السلطات الكهنوتية بفتح جمجمة تلميذ مات أثناء عملية سكر . وذلك لكي يتبين زملاؤه في جبل القديسة جنفياف كم هو صحيح قول ابن سينا : إن التجاوزات الجنسية تحدث دائماً على حساب الدماغ .

ومع ذلك قد يجوز أن يكون المبدأ القائل بأن « الكنسي » يكره الدم (أكليزيا آبهور سنغينا Ecclesia Abhorret A Sanguine هو الذي منع الأساتذة المتدينين من تشريح الجثث بأنفسهم .ومن هنا الصور الكلاسيكية للأستاذ وهو يقرأ غاليان ، في حين من أجل تبيين شرحه يقوم الشارح « الأسطنسر Ostensor » بالإشارة بقضيب إلى الأعضاء التي يكشفها المشرح في جسم المحكوم عليه . ومن هنا أيضاً أسبقية وتفوق الجامعة في هذا المجال ، خاصةً جامعة بولونيا العلمانية . ولم تظهر التشريحات الأولى إلا متأخرة جداً في فرنسا ، حوالي 1340 في مونبيليه و 1407 في باريس ، حيث لم تصبح منتظمة إلا في سنة 1477 .

ولكن تجب الإشارة ، مع ي . ويكرشيمر E . Wiekersheimer ، إلى أن هذه التواريخ لا تعني شيئاً ، لأن السرية كانت هي القاعدة في هذا المجال ،وأي حادث كان يمكن أن يتفاقم نتيجة غضب الجراحين من الأطباء الذين كانوا يعلمون علم التشريح للحلاقين ، مزاحميهم .

وحتى لو كان الأطباء قادرين على فتح عيونهم ، إلا أن أطباء القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر لم يعرفوا عموماً كيف يترجمون ملاحظاتهم بواسطة الرسوم والصورة ، كما كانوا أكثر عجزاً أيضاً عن نشرها بين الطلاب . ورغم

البدائية يبدو كتاب علم التشريح لِـ غي دي ڤيجيڤانو de Vigevano (1345) أحد القمم في التبيين الطبي في القرون الوسطى . (اللوحتين 47 و48) . ويعود الفضل في الواقع إلى الحفر وإلى المطبعة اللذين أعطيا فيما بعد الأهمية لعلم شخص مثل فيزال .

ـ المعشّبين والمادة الطبية : وهناك مشكلة أخرى تطرح نفسها بالنسبة إلى المداوين بالأعشاب والذين يعود تراثهم إلى ديوسْكوريد Dioscoride . ولكن كتاب إربابيوم لما يسمى آبولي Herbarum du Pseudo Apulee ، وكتاب ماسر فلوري دوس Macer Flouridus المنظوم شعراً لاودون دي مونغ (نهاية القرن الحادي عشر) يَفْضُلان بحقٍ على كتاب سيركا آنستانس للطبيب السارلني ماتيوس بلاتيريوس Matthaeus Platearius (توفي سنة 1161) : وعن هذا الكتاب الأخير اشتقت ، بعد التصحيح والتكميل غالبية كتب الأعشاب في أواخر القرون الوسطى ، وكان من الصعب يومئذٍ تحديد المفردات المذكورة تحت أسماء يونانية أو عربية ، خاصة وأن الأمر يتعلق بأجناس متوسطية غير معروفة في أوروبا الشمالية . وطابقت البحوث اللغوية المعجمية لشخص مثل سيمون الجنَوي de Génes (حوالي 1292) ولشخص مثل ماتوس سيلْفاتيكوس Silvaticus (1317) جهود الشراح الموضحين المغفلين غالباً الذين حاولوا ، مستغنين عن النماذج المحددة جداً عند سابقيهم من الرومان ، أن يعثروا ، أحياناً على الطبيعة ، عن الصورة الصحيحة للنباتات ، وهنا يجب أن نضع مقارنة بين التطور العام في الفن ، وبين التقدم في هذا التوضيح العلمي الطبيعي الذي كان من روائعه كتاب الأعشاب الشهير في البندقية لواضعه بنيديتّو رينيو Rinio (1410) والذي نجد عنه أيضاً أمثلة جميلة في مخطوطات الموسوعات الكبرى في القرن الثالث عشر أو في النسخات الأكثر غنى من كتاب « تكوينم سانيتانس Tacuinum Sanitatis » لـ « آلوشاسن أيليميتار Elluchasen Elimithar [ابن البطلان] المتوفي حوالي 1063 .

وفي منتصف الطريق بين هذين التيارين المعجمي والتصويري تم عملٌ انتقاديٌ جلودٌ ووصفيٌ دقيق : وأحد أفضل الأمثلة ، يقدمه بدون شك كتاب الأعشاب لِـ رويفينوس Rufinus (بعد 1287 بقليل) . ونذكر هنا المؤلَفُ النباتي الذي سبق تحليله ، لألبير الكبير .

وإن نحن قارنا بين المادة الطبية القديمة والمادة الطبية في القرون الوسطى نجد هذه اللأخيرة قداغتنت مع العرب بعدد من النباتات الأجنبية والمستحضرات شبه المعدنية ، وفتحت الكحول أمام الصيدلة إمكانات جديدة . ورائعة هي أيضاً ، فيما يتعلق بأمراض الجلد وصفات المراهم الزئبقية التي نلاحظ مفاعيلها على السيلان : وقد عرفت هذه المراهم نجاحاً كبيراً في فجر عصر النهضة لمعالجة السفلس .

ـ الصراع ضد الأمراض المعْدية : أعطى الطب الوسيطي مكانة واسعة لنظام الحِمْيَةِ، والوقاية، والاستشفاء في المنتجعات. وبعد التدابير الدقيقة الصارمة تراجع الجذام في بداية القرن الرابع عشر ، وبعد مئتي سنة زال تقريباً في الغرب المسيحي إلا من ذكراه السيئة . ولكن في سنة 1348 اجتاح وباء عنيف جداً أوروباً : إنه « الطاعون الأسود » الطاعون الدبيلي ، الذي ينقله البرغوث والجرذ مع متفرعه الرهيب الطاعون الرئوي (الذي ينتقل من إنسان إلى إنسان) عند الشعوب السيئة التغذية والتي تعيش في مناخ رطب . وظل الطاعون مستشرياً دائماً ، خلال العقود التالية ، فنشأ عنه أدب غزير جداً ولكنه قليل الفعالية وعندما لم تكن نشأة المرض تعزى إلى الغضب الإلهي وإلى التصرفات المجرمة لليهود وللمجذومين ، وإلى الموقع الضار للكواكب أو إلى الخوارق الطبيعية الفضائية أو الجيولوجية، عندها تمَّ بذل جهده من أجل تفسير تسمم « الهواء » وشرح عملية العدوى . وفي هذا كان جنتيل دي فولكنو Gentile de Folgno ، أميناً لغاليان ولعلي ابن عباس ، فذكر « البذار » ، والمخلفات التي يبقيها المرض . واكتفى بهذا الحد ، ثم أن جرثومة يرسين Yersin لم تكتشف إلا سنة 1894 . ولكن منذ 1348 تكاثرت الأنظمة الصحية في كل مكان تقريباً ، وخاصة في إيطاليا وفي المرافىء بشكل عام . وظهر الحجر الصحي الثلاثيني الترانتينا Trentina في راغوس Raguse (دوبْروفْنيك Dubrovnik) سنة 1377 . وظهرت الكرنتينا أو الحجر الأربعيني في مرسيليا سنة 1383 .

الخلاصة

وبغير الإدّعاء بأننا قدمنا أجوبةً منهجيةً على المسائل المتعددة التي يطرحها ، بالنسبة إلى العالم الوسيطي ، العالِم أو الفيلسوف أو رجل الدين ، فقد حاولنا فقط أن نضع المسائل في بُعدٍ تاريخي شامل ما أمكن .

ومع ذلك يبدو لنا أنّه المستحيل القبول بالاتهام المزدوج ، الجمود والعقم اللذين تُتهم بهما القرون الوسطى اللاتينية . لا شك في أنّ التراث القديم لم يُعرف بأكمله ولم يُستثمر بشكل ذكي ، ولا شك في أن الرجال الأعظم مثل ليونار دي بيزا ، وبيير ماريكور، أو تيّري دي فريبرغ Thierry de Freiberg لم يضعوا مدرسة ، ومع ذلك ، ومن قرن إلى قرن ـ ومن جيل إلى جيل ، داخل نفس المجموعة ـ يوجد تطور ويوجد عموماً تقدم .

ولا يجب الكلام عن القرون الوسطى ، كما يجري غالباً ، مع التفكير بالكاثوليكية التي قامت ضد الإصلاح الديني ولا بمحاكمة غاليلي .

والكنيسة (التي قد يؤخذ عليها موقفها من العلم ، في حقَبٍ أخرى) عملت ، بالنسبة إلى القرون الوسطى ، على الإنقاذ والتشجيع أكثر مما عملت على الحد أو التحويل . إنّ عصر النهضة ، وإنْ أراد الانتساب فقط إلى العصور القديمة ، إلا أنه يظل الابن العاق الجاحد للقرون الوسطى .

الكتيب الثالث

عيِّنة من الفلسفة الوسيطية
الأغوسطينية أو القمة الأولى في الفكر الوسيطي

القسم الأول

أغوسطين في عالمه الفكري واعترافاته

1 ـ نظرةُ تَماسٍّ عامة :

يُعتبر القديس أغوسْطين[1] قمة شامخة في الفكر الوسيطي . أَخَذَ عنه بكثرةٍ وتقدير سائر من أتى بعده في ذلك الفكر ،ومَنْ تَدَيَّن أو آمَن .وليس غريباً أن نرى مفكّرين ، من ميولٍ متضاربة أحياناً ، يأخذون نصّه الواحد عينه ليتأولوه بأشكالٍ مختلفة ؛ وبحسب ما يرومون وما ينفع نظراتهم ومقاصدهم .

طبعَ بطابعه الفلسفة الوسيطية ؛ ونستطيع القول أيضاً إنه طبع بطابعه ذاك العقيدةَ المسيحية عينها . فهو قد مَنْهَج المعتقَدَ الإيماني ، ونَظّر بتَمَذْهُب ، وأخذ في بنيةٍ عامة شتى ما هو ديني . وبذلك شكّلَ إيديولوجية ، وخَطَّ وجهةَ عملٍ ومسار ، وقدَّم العقيدةَ الدينية في جميعاوية مُحْكَمَة البيان . تلك هي الأغوسطينية : إنها مزيج من الأفلاطونية والمسيحية ، أو من أفلاطون والكتاب المقدَّس . فقد جَمَعَ صاحبها بين الثقافتين اليونانية واللاتينية ؛ ومن خلالهما رأى النصوص الدينية ، وفَهِمها وفَهَّمَها .

أغوسطينوس بَحْر في العلوم الدينيّة . إنه شخصية متعددة الجوانب ، غنية . وبسبب ذلك ، أو مع ذلك ، يجب أن يؤخَذ كوحدةٍ متراصة ، وبشكلٍ

شاملٍ وإزائيّ ، فَفَهْمُ الأغوسطينية صعبٌ إنْ لم يُنظَر إليها من حيث هي كلّ واحد ، وجميعاوية واحدة ، وبنية عامة .

2 ـ حياته ؛ أهميتُها في ولوج عمارته الفكرية :

لا تنفصل حياته المعقَّدة بسيروراتها وتطوراتها عن فكرِهِ المتمثِّل في عطاءاته الكتابية ، أو في إيديولوجيته ، وفي فلسفته الدينية . وُلد في تاغَسْطا[٢] سنة ٣٥٤ م ؛ وتلك بلدةٌ في نوميديا . كان السكان الأصليون وثنيين ، ومعظم العائلات فيها صاروا من ذوي الثقافات اللاتينية وانخرطوا في الدين المسيحي . كان أبوه باطْريقْيوسْ (Patricius) طاعناً في السن ، وثنياً ؛ أما أمّه مونيكا فقد كانت سيدة طيبة ، دَمِثَة الأخلاق ، ذات فضائلٍ جمَّة ، وشديدة التأثير في زوجها وابنها .

توقف عن التعلم في عامه السادس عشر ، بسبب الحاجة المادية إذْ لم يستطع الذهاب إلى قرطاجة . فعاش في وسطٍ من الشباب العابث ، وانغمس في اللذائذ رغم نصائح أمه العزيزة على قلبه . . . ثم تابع التعلم ؛ وكان الأول في البلاغة ، والأول في صفه ، ومتميزاً بمواهب عديدة ، شغوفاً بالمطالعة ، ذا قدرة بارزة على الإستيعاب ، إلخ ، إلخ . . . بعد ذلك مال عن مهنة المحاماة قائلاً إنه كلما زاد الكذِبُ فيها ازداد نجاحنا . عاش حياةً زوجية مع امرأة من مستوى متواضع . . . وكان له ولد هو أدَيودات مات في عامه الثامن عشر ، مما سبّب للوالد حزناً لم يُفارقه طيلة عمره الطويل . وكتاب « المعلّم »[٣] هو ثمرة مناقشات الإثنين ، إذْ كان الأب يشهد لإبنه بالتفوق .

تلقى أغوسطينوس المعمودية وهو في الثالثة والثلاثين على يد القديس أمْبْرواز في روما . . . ثم عاد إلى تاغَسْطا ، وبعد ثلاث سنوات سيم كاهناً في هيبونا[٤] مكرَهاً أو كالمكرَه . لكنه لم يلبث أن أصبح بعد خمس سنوات الأسقف في تلك المدينة حيث بلغ مجداً رفيعاً ، وغرق في أعمال لا تنتهي : كان يردُّ على أسئلة المناقِشين والمستفسِرين ، ويقيم مقابلات ، ويردّ على أصحاب البدع ، ويؤلف ، ويتولى إدارة أعمال الكنيسة والمؤمنين . . .

3 ـ ثقافته المزْجية التوفيقية :

قلنا إنّه كان الأول في الخطابة ومواد أخرى . . . وقد علَّمَ فيها بعد

الخطابة ، وكان أستاذاً بارعاً فيها . ثم إنه تضلّع باللاتينية ؛ أمّا اليونانية فإنّه لم يحبها في طفولته وأيام التعلّم . لكن انتهى بأن أصبح يفهم هذه اللغة ، ويعود إلى نصوص الكتاب المقدّس المكتوبة بها ؛ فيقابل بين هذه النصوص والنص اللاتيني وذلك للفهم الأكمل ، وللمقارنات ، وللتخلّص من غموضٍ أو نقص .

وعن موقفه من الثقافة الكلاسيكية فقد سبق القول إنه لم يكن ضدّها ، بل دعا لأن نتمثّل منها ما ينفعُ لخدمةِ المسيحية مثل بثّ النزعة المسيحية فيها ، وتبيان الوجه الإنساني لها . . . علينا إذن أن ننقّيها من السمّ الوثني . وهي نافعة لأسبابٍ أخرى : ففيها ثقافةُ الجدَلية والفلسفة ؛ وفيها أيضاً العلوم اللغوية واللسانيةً الضرورية لفهم الكتاب المقدّس وشرحه .

وهكذا دَمَجَ أغوسطينوس بين الثقافة المسيحية التي كانت آخذة في التكوين والمفكّرين الوثنيين الذين أعطوا وتفوقوا في اللغة والأدب والأخلاق العملية . وهنا نذكر بسرعةٍ أن أوفيد Ovide ، شاعر الحب واللذة ، جعله نافعاً وبخاصة بعد تطهيره من بعض السموم الوثنية(٥) .

يَطرح تأثير الأفلاطونيين والفكر الأفلاطوني مشكلةً عند دراسة أغوسطين . فقد وقع بعض كتبهم بين يديه ؛ وكانت باللاتينية وهي مفقودة اليوم مما يُبقي ينابيع الأغوسطينية غير واضحة في جانبها الأفلاطوني الشديد الأهمية كما سنرى أدناه . ومن المعَبر أنّ أ(*) . طالع « **الإيساغوجيا** » (المدخل ، في المنطق) حيث درس مشكلة الكلّيات ، وأنه قرأ « **التاسوعات** » بتعمّقٍ ووجدَ فيها مفاهيم أساسية كثيرة مثل : فكرةُ الله الكائن الأسمى الأبدي ، فكرةُ النفس ، والجَدَل الصاعد إلى الأعلى ، فكرة الكلمة (لوغوس) في الله وأنها الله ، فكرة أنّ الشر هو النقص ، إلخ . . . إلا أن أغوسطين لم يـوافق قَطّ الأفلاطونيين على كل شيء ، فهو لم يقبل منهم فكرة خلود الزمن ؛ وذاك سببٌ خفّفَ من استناده على الأفلاطونيين الجدد . وهنا يُطرح السؤالُ الأساسي والمُشْكِل : هل أغوسطين مسيحي قبل أن يكون أفلاطونياً ، أو هو بالعكس كان أفلاطونياً ثم انتقل إلى المسيحية ؟ سوف نرى أدناه قيمة هذا السؤال وصعوبة الإجابة اللامتحيّزة .

وثمة ركيزة أخرى في ثقافته نابعة من المذهب المانوي . يقول المانويون

(*) أ . = أغوسطين ، أغوسطينوس .

بالعقل ، وأنّ مبدأ العالم اثنان : الخير والشر . . . والأهم أنّ كاتبنا بقي مدة تسع سنوات معهم ، وتخلى عنهم قبل عامه الثلاثين بعد نقاش مشهور مع مفكّرهم الأكبر فاوْسْتوسْ . إنهم متكبرون ، جِسّانيون ؛ وهم يَتَغَطّون بسلطة المسيح ، ويدّعون امتلاك الحقيقة . وكان لهم كنائسهم وأساقفتهم . وهم قسمان : السّماع والمنتَخبون (المُنْتَجَبْون) .

4 ـ مؤلفاته ، عطاؤه المكتوب وأسلوبه :

يُعدَ له حوالي ٢٠٠ رسالة و٥٠٠ موعظة . هناك ١١٣ مطولاً . والضياع طال الكثير من أعماله ؛ هنا نذكر له : الإعترافات (مترجَم إلى العربية) ، والمناجيات ، ومحاورات ، والمعلِّم (مُترجَم إلى العربية) ، ومدينة الله (مترجم إلى العربية) . . . كما أنه كتب كثيراً في دحض البدع ؛ وله : في الثالوث ، في العقيدة المسيحية ، في المعمودية ، في الحياة السعيدة (De Beata vita) ، ضدّ الأكاديميين ، في الموسيقى ، إلخ . ولنتذكّر كتاب الإستدراكات (Retractationes) .

يمتاز أسلوبه بالقوّة ، وفيه جزالة . وكذلك فإنّ في أسلوبه إطناب ، وتفخيم : فهو يُعيد ويكرر ، ويَستعمل تشبيهات كثيرة . وعنده غزارة في المجازات . لذا فإن لغته خطابية ؛ وهو يهتم بالبيان اهتماماً ملحوظاً . وباختصار ، فهو كالأدباء قبله ضليع في اللغة ، وسَيِّد من أسياد الكلام الجميل .

5 ـ خصائصه النفسية وبعض خصاله :

كتاب « الإعترافات » يتحدث عن حياة مؤلِّفه من أيامه الأولى حتى المعمودية . ومن خلال ذلك السِّفْر نستنتج شخصية الكاتب : هو شابٌ مُتَّزِن ، أَمْيَل للتأمل والهدوء . لم يفقد هيبته حتى عندما انزلق ؛ جدِّيّ في سلوكه ؛ وتفكيره رصين . كما يَتَبَيَّن أنه كان طموحاً ، يحوز محبة أصدقائه ومعلّمين . . . كان يُحبّ أن يُحَب ، ولديه قوة هائلة على الإستيعاب والإطّلاع المتشعب . ويُظهِر « الإعتَرافاتُ » أنّ كاتبه أُصيب بأزماتٍ صحية عدة ، منها: أوجاع في المعدة ، وأخرى في التنفس ، عندما كان في الثانية والثلاثين . ولعل أسباب تلك الأزمة نفسية . بينما ظن البعض أن أ . كان ضعيف البنية ، هزيلاً ؛ ذاك ما كان يؤهّله للتصوف . لكن دحْضَ ذلك الظن يحصل بتذكّر أنه وضع مؤلَّفات غزيرة ، وقام

بتنظيماتٍ وإدارة شؤونٍ كثيرة ومجابهة أصحاب البدع والأخصام من أمثال أتباع دونات (Donat)[*] ، وبيلاجْيوسْ (Pélage)[٧] ، والمانوية ، إلخ . . . واستمر ذلك العمل الشاق طيلة أربعين عاماً .

وكان أ . شخصاً أميل للإنعزال في شبابه ، وللإعتدال في الحكْم على قضايا ؛ شغوفاً بالعلم والتعلّم ، ذا موهبة في الغوص ، والتمثّل والتذكّر الدقيق . فهو ، مثلاً ، يحدّث بتفاصيل دقيقة جداً باقية في ذاكرته . ونجد في « الإعترافات » كاتباً إذا تكلّم عن ماضيه يَبعث فيه الحياة ، ويجعل القارىء يعيش الأحداث والماجريات التي عاشها المؤلِّف . . . وهو ذو حساسيةٍ مفرطة ، وعاطفي . فالعاطفيات عنده ملحوظة فيما كتبه عن طفولته ، وأفكاره ، وأحاسيسه ؛ أو عن أحزانه على وفاة صديق ، ثم على وفاة ابنه أدَيُوداتْ . . .

ويشّدد مؤرخو أغوسطين على أنه كان صاحب قلبٍ واسع ؛ يحبّ بقوة وتدفق ، ويكنّ عاطفة المحبة للناس جميعاً . وكان باستمرارٍ يشكو خوفاً من آثامه مما يجعله في حديثه عن ذنوبه يتوجه إلى الله بعمق وبصلوات حارة ، وإلى الناس لاشهادهم على ما كان فيه ، وما صار عليه ؛ ومن ثم الإقتداء به أو الإهتداء على غراره .

6 ـ تحوّله إلى المسيحية :

يقول نيتشيه إن الفلاسفة يَدّعون بلوغ اليقين (أو الحقيقة التي يَصِلون إليها ويعلنونها) بعد بحثٍ هادىء وتنقيب ، أي أنهم يزعمون اللجوء للإستدلال والمناهج العقلية بينما يكونون ، في الواقع ، قد وصلوا إلى ما وصلوا إليه صدفة أو بالحدس أو ما إلى ذلك من وسائل مُسْبَقة وغيرها . ليس هذا كلاماً بدعة ، ولا هو عبقري . فالقضية معروفة في حضارات وثقافات كثيرة ؛ بل وهي قضية ملحوظةٌ في فعل الإرادة وعند إتخاذ قرار عند هذا الفرد أو ذاك . وكلام نيتشيه هل ينطبق على أ . في انتقاله إلى المسيحية وأخذ القرار النهائي في ترك الوثنية ؟ ذاك موضوع نال كثرة من الأبحاث المتجاذبة ؛ وكانت الأجوبة متناقضة . لكن الثابت عند من يرى المسألة من خارج وبهدوء أنّ مؤيدي القديس أ . هم مسبقاً يؤيّدون الأطروحة التي تقدّمه صافي النوايا في طريقه الطويل بحثاً عن الحقيقة التي وجدها عند نهاية التحليل في المسيحية . وفي جميع الأحوال ، ما هي الآن محطاته في مساره الفكري ؟

أ / بحثه عن الحقيقة في الكتاب المقدس ، المحطة الأولى : يقول أ . في « الإعترافات » إنّه كان متحمّساً أشدّ الحماس لبلوغ حقيقة يقينية . فهو تناول الكتاب المقدّس وهو في التاسعة عشرة؛ فلم يجد فيه مبتغاه إذْ بدا له أسلوب الكتاب غامضاً ، وصدمته المفاهيم التشبيهية في العهد القديم حيث يجري الكلام بكثرةٍ عن حركات أو غضب الله ورغبته في قهر أخصامه أو عن ندمه وقساوته في الإنتقام . . . وقال أ . عن الكنيسة إنها صبيانية ، وفيها سذاجة وسطحية أو بساطة عقل ؛ أما تعاليمها فأشبه بقصص امرأة عجوز ، ثم هي قاهرة وسلطوية . ولنتذكر أن أ . كان آنذاك ما يزال غارقاً في رغائبه العنيفة ، مهتماً بإشباع غرائزه ومتعه الحسية .

ب / المحطة الثانية ، في المانوية : بقي في المانوية تسع سنوات (٣٧٣ - ٣٨٣) . وكان اعتنقها شغفاً بالعقلانية التي فيها ، إذْ كان المانويون يعتمدون على براهين عقلية في هجومهم على الكتاب المقدس ، ويهزأون من القصص الواردة عن الأنبياء . كما كانوا يلجأون في بحوثهم للعقل والأدلة لا إلى الإيمان المطلق . وكذلك فإنّ تقاليدهم الأخلاقية كانت توحي بالثقة والإطمئنان . . . وطيلة الفترة التي أمضاها أ . في المانوية بقي في درجة السّمّاع إذْ هو لم يَرتفع إلى درجة المجْتَبين . لقد ارتضى القديس من المانوية شكلها العام : منهجها ، والمبدءان الموجِّهان للعالم ، واعتبار الله جسماً منيراً والنفس جسماً لطيفاً ، وعدم جواز قتل الحيوان . . . من جهة أخرى ، لاحظ أ . النواحي الكثيرة اللامقبولة في المانوية . وفي جميع الأحوال ، فإنه تركها بعد مناقشة لِفاوسْتوسْ (Faustus) الذي بدا ناقص العلم ضعيف البراهين غير مقنعٍ لعقل أغوسطين المتعمّق المحاكِم . وهكذا راح أ . يتّهم المانوية بعدئذٍ بأنها غير عقلانية ، وغير جديرة بالإتّباع ، لأنها لا تُشبع العقل الذي هو سبب اعتناق أ . لذلك المذهب الشهير . وهكذا قال إنّ العقل دفعه للإهتداء إليها ، وأنّ العقل هو ما أبعده عنها ودفعه لتركها ومن ثم للإنتقال إلى محطةٍ ثالثة في البحث عن الحقيقة .

ت / المحطة الثالثة ، المذهب الشكّي : عرف المذهب الشكّي (الشكّانية) من خلال كتاب المقالات الأكاديمية لشيشرون . وبقي ثلاث سنوات يشكّ في كل شيء ، ولا يوافق إلا بعد أن يظهر له اليقين التام . لكن الحقيقة كانت دائماً عنده بعيدة المنال . وبقي الأكاديميون أصدقاءه ، لكنه لم يسايرهم في

شكه في العلوم المضبوطة . فهو ما ارْتاب يوماً في أنّ ٣ + ٥ = ٨ ، ولا في وجود الله ؛ وبقي محافظاً على الأخلاقِ وقِيَمها ونَظَره إليها . لذا نستطيع القول إنه كان بعيداً عنهم حتى وهو معهم ؛ وهذا ما يجعلنا نراه من اتباع الإحتمالانية (المذهب الإحتمالي) نظير شيشرونْ على سبيل المثال . بل حتى هذا المذهب الأخير لم يأخذه أ . في كليته وفي قضه وقضيضه . . . في هذه الأثناء المترجرجة كان يلتقي أسقف ميلانو ، القديس أمبرواز .

ث / بحثه عن الحقيقة في الأفلاطونية المحدثة : وقعت صدفة في يد صاحب « الإعترافات » بعض كتب الأفلاطونية المحدثة المكتوبة باللاتينية . فقال إنه وجد فيها ما يشبه القول المستهل في إنجيل يوحنا : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله . كلٌّ به كُوِّن . . . » . وسوف نلاحِظ أنه أخذ من فلسفتهم الكثير ؛ إلا أنه نقَّح وغَيَّر في مفاهيم وأفكار حول الزمن ، والله ، وخلق العالم ، والعقل . . .

ج / تحوله الأخير ، الحقيقة في المسيحية الأفلاطونية : رأينا أنّ أ . درَس الكتابَ المقدّس في سنّ الـ١٩ ، ثم تحوَّل إلى المانوية حيث بقي ٩ سنوات ؛ ثم اتبع الشَّكّانية مدة ٣ سنوات ؛ ثم ألقى عصا ترحاله الفكري وهجرته في دنيا الأفلاطونية المحدثة ، وبعدها في الأفلاطونية المسيحية أو المسيحية والأفلاطونية معاً . وتقول « الإعترافات » إنه كان يتلهف على بلوغ اليقين وعلى الاستقرار عند حقيقة يطمئن إليها ؛ وأثناء ذلك كانت تتوطد علائقه مع أمبرواز الذي كان يملأ الفكر ويشغل المفكرين والمؤمنين . وتلك الصلات الوثيقة أدت إلى قيام تفاهم بين الصديقين حول كثرة من الأفكار والعقائد . ذاك كان يسهّل انتقال أ . رويداً رويداً إلى المسيحية . فقد صار يعتقد أن الحقيقة ليست من عمل العقل المتشدد ، ولا هي من نتيجة براهين واستدلالات منطقية . . .

آمن بالمسيحية ، وخضع للإيمان . كأنه تعب من السير ، فاستسلم للدين . هنا تطرح مشكلة النوايا مرة أخرى ومرات . فهل القضية استسلام فعلاً للإيمان أو هي تعب ثم رضوخ ؟ هل القضية تعبير عن دعوة للحاق به أو خطة للإقتداء به أي للإنتقال إلى المسيحية ؟ ومهما يكن فإن أ . يروي اهتداءه بوصفٍ بليغ ؛ كان ذاك في حديقة في ميلانو ، وكان معه صديقه أليْبيوسْ (Alypius) . يورد في « الإعترافات » هواجسه حينذاك ، وصعوبات التحول ، وكيفية دفعه

لنفسه إلى الإهتداء ، وتغلبه على المقاومة الداخلية وحواجز البدن وما يشده من رغبات في العالم المادي . ويتابع وصف تلك الحالة النفسية من التردد حتى يصل إلى القول بأنه سمع من بعيد صوت صبي أو صبية ينادي : خُذْ ! إقرأ !!! (Tolle lege) . عندئذٍ أسرع إلى الكتاب المقدس وفتحه فإذا عينه تقرأ آية هي : « ولا تعيشوا بالقصوف والمضاجع . . . ولا تهتموا بأجسادكم لقضاء شهواتها . . . » . وفي ذلك الحين عينه جاء أليبْيوسْ وفتح الكتاب وقرأ حيث كان قد وصل أغوسطين ، وكانت تتمة النص تقول : « ومن كان ضعيفاً بالإيمان مدّوا إليه يداً » .

وأخبر أُمَّه عن حاله الجديد واهتدائه المسيحية ؛ ففرحَت وشعرت بغبطة . . . ثم راحت تَبحث له عن زوجة . وتغيرت أفكار أ . ومعتقداته وسلوكاته . هنا ، ومرة أخرى ، يُطرح السؤال السابق عن نوايا المؤلِّف : هل الإيمان سبق العقل ؟ هناك أكثرية اليوم تتفق على أنّ العقل عنده سبق التدين بالمسيحية أو أنّ العقل هو الذي مهّد لذلك التحول الذي يُعتبر ، بمنظور تلك الأكثرية من مؤرّخيه ، جذرياً من جهة وصادقاً لا يشوبه أدنى ريب من جهة أخرى .

7 ـ الشكّ في صدق اهتدائه المرويّ بوعيٍ وكخطّة :

كان نافيلْ (١٨٧٢) أول من شكّك بنوايا ورواية صاحب « الإعترافات » في تحوله ، وقال : إنّ مشهد البستان في ميلانو مختلَق أو هو منسوجٌ مرويّ بعد التحول الفعلي ، وإنّ أغوسطين تحول إلى الأفلاطونية المحدثة لا إلى المسيحية . ومن الذين يكذّبون تلك المروية آخرون كثيرون نذكر منهم : بْواسيْه (Boissier) في سنة ١٨٩١ ؛ وقبله هارْناكْ (Harnach) ١٨٨١ ؛ ولوفْزْ (Loofs) ١٩١٣ ؛ وألْفارِكْ ١٩١٨ . . . أمثال هؤلاء يقولون إنّ أغوسطين عاد إلى المسيحية التي كان قد اعتنقها منذ طفولته ، بتأثير أمه أو بغير ذلك ؛ أو إنه لم يهتدِ إلّا بعد أن ماتت تلك الأم العزيزة على قلبه والتي كان حزنه عليها شديداً . . . ونحن هنا نُلمِح ؛ لا نُفصّل ولا نفضّل موقفاً . فعندنا من الصوفيين الذين قالوا ما قاله أغوسطين كثرة كاثرة ؛ وكلّهم يؤكّدون أو يخبروننا بثقة واطمئنان كامِلَيْن أنهم اهتدوا إلى التصوف عن اقتناعٍ تام وبَعْدَ نظرٍ وإعمالِ فكر[٨] .

والذين يصدّقون أ . هم الغالبية ، والأقوى . أهمهم : بورْتاليه ، وبْوابيه (Boyer) ، وجلْسون ، وليه بلونْ . . . يرونه حسن النية ، صادقاً كل الصدق ؛ وإنه مسيحي لا نصف مسيحي ونصف أفلاطوني ؛ ويردّون شتى الإتهامات في مراميه ومعتقده وإعترافاته . فمثلاً يقول بوابيه ما خلاصته : ليس حقيقياً أنه تحول إلى مسيحي لأنه كان أفلوطينياً مُحْدَثاً ؛ وأنه لمن الأصح القول بأنه أصبح أفلوطينياً محدثاً لأنه كان مسيحياً . يعني هذا أنه اعتنق الأفلوطينية ، وبقي عليه ليصل إلى المسيحية الإيمان بالمسيح فقط . فالأفلاطونية أرشدته إلى الله ، وطبيعته ، وصفاته ، والبراهين على وجوده[٩] . ونكرر هنا أن صاحب « الإعترافات » دُهِش من وجود كلمة لوغوس (الكلمة) في الأقانيم الثلاثة ، ومن التشابه بين افتتاحية إنجيل يوحنا واللوغوس عن أفلوطين وفي الفلسفة اليونانية[١٠] . فهل هو هنا برهاني أم أنّ حقيقته حدسية ؟

8 ـ البراهين على وجود الله في الأغوسطينية :

اليوم ، إنْ بدت صعبةً قضيةُ إثبات وجود الله بأدلةٍ عقلية فإنها لم تكن شاقة في الفلسفة الوسيطية أ. عند القديس أغوسطين حيث تحتل فكرة الألوهية منزلة أولى ومنطلقاً في الفعل المتفلسِف . وقد رأى أ . أن منزلة أولى يجب أن تخصص في نفسه وفي حياته وفي فكره لله ؛ وقال مشدداً : لا يجوز لأحد أن يجهل الله بل ولا يستطيع أحدٌ ذلك ، ومَن لا يهتم بتلك القضية فهو إنسانٌ ضالّ ، إن من يتأمل الطبيعة والمخلوقات لن يشك بوجود الله وتدبيره للكون ؛ ووجود الله أمرٌ بديهي عند ذي القلب الطاهر ، فمن لا يؤمن بوجود الله مسبقاً لا يستطيع أن يثبت له أحدٌ ذلك الوجود . ويتابع أغوسطين أفكاره فيقول إنه لم يشك قط بوجود الله حتى عندما كان غارقاً في الشك . لكن ما هي براهينه ؟

اتّبع منهجاً نقطة انطلاقه العقيدة أو الإيمان . فهو يؤمن كي يَعْقل[١١] ؛ والإيمان قبول عقلي لحقائق أتى بها الكتاب المقدس دليلها هو المعجزات ، وأقوال الأنبياء ، والشهداء . وبذلك أو تكراراً مختلف الصيغة ، فإن أ . يوفّق بين العقل والنقل ويفهم العقل مقيداً بالإيمان وبحقائق الكتب المقدسة . والبراهين التي نراها أدناه يقدمها أغوسطين المؤمن بوجود الله ثم الباحِث بعدئذٍ عن أدلة تؤكد إيمانه وتدعّمه .

أ / البرهان الأول ، الإنطلاق من الحقائق الثابتة : الحقيقة معرفة ثابتة ؛

أو هي علمٌ أبدي أزلي ومثاله أن خمسة أقلام + خمسة تساوي عشرة أقلام . فهنا النتيجة دائماً هي هي ، واحدة ، خالدة . وفي كل زمان ومكان يجب أن تكون بتلك الصفات الواحدة الخالدة . والمثال على حقيقة فلسفية هو قولنا : يجب البحث عن الحكمة ؛ ويعطي أ . مثالاً على حقيقة أخلاقية هو قولنا : يجب أن يأخذ كل ذي حقٍّ حقه . تلك الحقائق لا تأتي من الحواس ، ولا تصدر عن الأشياء والظواهر . إن الذي يعطينا الحقيقة الثابتة يجب أن يكون هو ثابتاً ، أبدياً ؛ ويجب أن لا يكون في العقل لأن العقل ينفعل ويتجزأ وهو ناقصٌ ويخطىء . . . وإذن فإن الحقائق الثابتة لا تُفهَم إلّا بحقيقة أسمى تكون ثابتة أزلية هي الحقيقة التي ندعوها : الله .

ب / البرهان المنطلق من الشكّ : الله إذن ، بحسب ما استخلصنا من البرهان الأول ، هو العلة الكافية لكل حقيقة تَمْثُل في الفكر ؛ وحتى الشكّ نفسه هو نقطة إنطلاق تُستعمل كدليلٍ على وجود الله . هنا يقول أ . : إذا كنتُ أشكّ فعندي حقيقة (والله هو العلة لهذه الحقيقة ذاتها أيضاً) ؛ وأنا لا أستطيع أن أشكّ بأني أشُكّ . وإذن فأنا متيقّن من أني أشكّ . وبالتالي إذا كنتُ أشكّ فالله موجود . إن وجودي أنا كحقيقة يستلزم وجود الله .

ت / البرهان المنطلق من النظام في الكون : يستلهم أغوسطين برهانه هنا من القديس بولس في قوله إن من يتأمل الكائنات ونظام الكون البديع يرتفع من ذلك التأمل إلى القول بخالقٍ مبدع للكائنات وللعالم . ويرى أ . أن المخلوقات لا تبقى على حالها ، فهي تتغير وتنمو وتَفنى . ولذا علينا التساؤل عن علة ذلك ، ويردّ بالقول : إنّه الله .

ث / البرهان القائم على النظر في الرغبة بالسعادة : في الإنسان دافع لنشدان السعادة ؛ وذلك أمرٌ موجود عند كل إنسان ، وملتصق بالطبيعة البشرية ، وشامل . ويقول أ . إنّ تلك الرغبة ربما كانت حنيناً إلى السعادة التي فقدها آدم . . . وهذا الدليل على وجود الله هو ، كغيره مما رأيناه أعلاه ، قائم على مبدأ العلية وتطبيق لذلك المبدأ : فالمؤلف ينطلق مما يراه حقيقة ثابتة كي يرتفع إلى الله . إنه يقلد أفلاطون ، وأفلوطين .

9 ـ الثالوث ؛ المسيح في الأغوسطينية :

بدا الثالوث في المسيحية مشكلة صعبة للقديس أ . فأولاها جزءاً هاماً من وقته وفكره وقلمه . وفي ذلك المجال فإنه نظَّـم وبَرْهن ؛ أو أنه حاول العقلنة وسعى للمَنْهَجَة أو للمَذْهَبَة . . . وقدّم هنا نظرات ، بعضها خاص به . وقال إن الثالوث ليس هو في الله . الثالوث هو الله ؛ والله ثالوث . وليس ذلك خاصية مضافة على الله ، بل إن طبيعته هي أن يكون مثلَّثاً . ثم يذهب أ . مفتشاً عن مشابهات في الطبيعة وغيرها ، فرأى التثليث في : أ / الفلسفة : إنها مقسمة ثلاثياً أي إلى فيزياء ومنطق وأخلاق . ب / عمل العين حيث نجد الشيء المرئي ، وانطباع ذلك المرئي في العين ، وانتباه الفكر الذي يوقف النظر على ذلك الشيء طالما رغبنا في النظر إليه . ت / وأهم تشبيه رآه أغوسطين هو الموجود بين الثالوث الإلهي والتقسيم الثلاثي للنفس (إرادة ، عقل ، ذاكرة) .

وقبل أنْ يعتنق المسيحية كان أ . يعتقد أنّ المسيحي إنسان كامل ذو حكمة فائقة . وبعد أن اطّلع على بولس آمن أ . بأنّ المسيح هو الله المنبثق عن الآب منذ الأزل ، والمخلوق كإنسان . وراح يشدد على أن المسيح وسيط بين الخطأة والعادل الخالد ، ولذا توجب أن تكون للمسيح طبيعتان إذْ لو كان له طبيعة إلٰهية فقط لابتعد عن البشرية . ولو كان له طبيعة إنسانية فقط لابتعد عن الإلٰه .

. . . لقد كان الله في أساس الأغوسطينية وصلبها بقدر ما كان الأساس في حياة أغوسطين نفسه . والله ، في ذلك المنظور ، هو الأبدي الدائم اللامتغير . . . وهو لا يخضع لزمان إذْ لا زمان قبله أو بعده ؛ وهو الحياة التي تحيا بنفسها ، والحقيقة الأحقّ ، والجمال الأجمل . . . والإنسان عاجز عن فهم صفات الله ووصفها ، وما قاله المؤلف هنا ما يزال باقياً في العقيدة الكاثوليكية ، ولا جدّة كبيرة في نظراته . وإذا كان الإنسان هو إما عاقل وإما قوي وإما كامل ، فإن الله ليس عاقلاً ولا قوياً ولا كاملاً بل هو هذا العقل وهذه القوة وهذا الكمال هي كلها الله . يعني هذا أن ليس لله صفاتاً بل هو هذه الصفات . إن الله هو ما هو له ؛ إنه ما هو عنده ؛ إنه ما يملك . ويكرر أ . أنِ الله غير مادي ، وخالِقٌ من لا شيء وبدون أن يكون أمامه مثال يَخْلُق بموجبه ولا مادة مسبقة ؛ فقد قال للأشياء كوني فكانت . وعِلْم الله ، في الأغوسطينية، مُسْبَق مطلق مستقل عن الحوادث وعن التغير . والله هو المعلّم الداخلي ، وشمس العقل ، وحياة النفس ، والفضيلة

الخالدة الأبدية ، واللذة الأسمى . الله محبة ؛ وليست المحبة صفةً من صفاته بل هي الله نفسه . المحبة هي ماهيةُ الله ، ونِعِمة النِّعَم ، وأساسُ كلّ الفضائل . وللمحبة شكلان : حُبُّ الله ؛ وحبّ الناس الصديق منهم والعدو بحيث يجب سدّ حاجتهم والتخفيف من آلامهم .

10 ـ خَلْق العالم والزمان :

ليست المخلوقات من الله ؛ فلو كانت منه لكانت مثله ثابتة أبدية . هي مخلوقة من عدم ، وبمشيئة الله وعن طواعية . . . وليس الخلق فيضاً . وإذْ هي خُلقَت من عدم فإن فيها إذن نوعاً من اللاكائن ، ونوعاً من العدم ومن النقص مما يولّد في كل مخلوق حاجة للإكتساب ، ويجعله لا يبقى بل يتغير ويفنى . هذا النقص هو السيّء ، أو الشر .

لم يكن الزمان قبل وجود العالم ، فقد بدأ الزمان مع بدء الأشياء ولا طائل من الأسئلة التي تدور حول ماذا كان يفعل الله قبل خلق العالم . ولماذا خلق الله في تلك اللحظة وفي تلك المدة ؛ وهل توقف عن الخلق منذ اليوم السابع ؟ هذه الأسئلة لا معنى لها لأنه ليس هناك زمن كان قبل الله ولا أمامه أو خلفه . . . وتلك أسئلة ناجمة عن مخيلة لا تستطيع الصعود فوق الحسي . لقد تَمَّ خلقُ العالم في سبعة أيام ، تقول الكتب المقدسة ، ويقول أ . إنه لا يجب أخْذُ هذا النص إلا بمعناه المجازي . فالخلق حصل في لحظة واحدة . وسبعة أيام هو تفصيلٌ لتلك اللحظة ، وتوضيحٌ لمخيلتنا الضعيفة . لقد خلق الله سوياً ومعاً وبشكلٍ متزامنٍ في آنٍ واحد كل شيء .

ويرى أغوسطين أن النظام يسود العالم ؛ فالأدنى يخضع للأعلى ، والأعلى للأعلى منه ، وهكذا . كما أنه تفاؤلي ، إذْ يقول إن فناء شيء هو سيّىء في حد ذاته إلا أنه نافع لنظام الكون العام وسيادة الجمال والإنسجام فيه . كل شيء يفيد : ففناءُ هذا نفعٌ لذاك ، وخطيئة إنسان تنبيهٌ لذاك أو عظة أو عقاب ؛ وهكذا هكذا .

11 ـ النفس ، خلودها :

هنا يكرر أغوسطين المعروف وهو أن الإنسان يتكوّن من نفس وبدن ، ولا

يعيش إلا بهما معاً . لكن أغوسطين يتميز هنا بتشديده على وحدة النفس، وعلى تعريفاتها بأنها جوهر (Substance) عاقل (Raisonnable) صُنِعَ لكي يسوس بدناً . هذا التحديد الماورائي للنفس يجعل من الإنسان نفساً قبل كل شيء . ولذا فالأخلاق والعلم بالحقائق يتعاكسان مع البدن . وهكذا فإنه يقول إن البدن ممتد ، وهو شيء له طول وأبعاد ، ويحتل حيزاً . بينما لا شيء من هذه الصفات يؤوب للنفس : فلا هي امتداد ولا ذات أبعاد . والدليل أنها تلمّ بوجودها حتى في الشك . إنها تحيا ؛ وهي التي تمنح الحياة وتقوم بكل الوظائف في البدن .

يأخذ أغوسطين في كتاب « المناجيات » ما يقوله أفلاطون عن خلود النفس . فهي حقيقة ؛ والحقيقة لا تقبل الفساد والهدم . من جهة ثانية إنها ماهية ؛ والماهيات لا تقبل عكسها ونقيضها . فحيث أن النفس تمنح الحياة ، فمن المتناقض أن نعتقد بأنها تقبل نقيضها أي الموت . إنها خالدة لا تقبل الفناء . لكنه حتى وإن انطلق من نقطة أفلاطونية فقد عدل فيها وأقامها على مفهوم الإله ، فأصبحت النفس واسطة بين البدن (وهي التي تحييه) وبين المُثُل (الأفكار) الإلهية التي تحييها . لكن النفس ليست قسماً من الله ، وإلا لكانت ثابتة ولا تقبل التحسن أو الإنحطاط . خلقها الله من العدم ، وهي مثيلة له . وهي تصعد صوبه وتتطلع إليه . ثم أنها مخلوقة قبل البدن . ولكن كيف تحل في البدن ؟ اعتقد أغوسطين بأن الله يخلق نفساً لكل جسم تكون خاصة به عندما يولد ، وأن النفوس بعد أن وُجدت من قبل في الله أرسلها الله إلى الأجسام لكي تحييها . وهناك عدة مواقف لأغوسطين في هذا الصدد .

قال أفلاطون بوجود نفس تسوس هذا العالم وتدبره ، وتساءل أغوسطين عن وجود نفس تكون أسمى من النفس الإنسانية يستخدمها الله لتوجيه وسياسة العالم . وقد وجد أنّ حلّ هذه المشكلة صعب ، إذْ لم يجد ما يساعده على ذلك في النصوص المقدسة أو مع ما يتوافق مع البداهة التي يقول بها العقل . ومهما يكن ، فإن موقفه تجاه هذه المشكلة ليس واضحاً تماماً ، أو أنه على الأصح لم يقبل تماماً بهذا المفهوم .

11 ـ مشكلة الزمن :

ما هو الزمن ؟ يتساءل الرّجُل ثم يعطي الجواب قائلاً : إذا شئتُ أنْ

أقولَ لكَ ما الزمن يصعب عليَّ رُغم أن الـزمن مفهوم مألوف وشائع . . . عند أغوسطين الزمنُ لا يُفهم بدون الأبدية ؛ فهو دلالة عليها . الزمن يسيل ، وهي تبقى ثابتة ويتولد منها . إنّ الزمن هو الأمس أو الآن أو الغد ؛ بينما الأبدية أزلية لا تكفّ . السنون تمضي وتنطوي وأنتَ أنتَ لن تفنى، كما يقول سفر الأمثال . سنوات الله ثابتة ، وليست سوى يومٍ واحد . والزمن مخلوق . إذا كان هناك حقبة لم يكن فيها الزمن موجوداً فقد تَمَّ الخلقُ كله في لحظة كما قلنا ، والحديث عن خلق في ستة أيام هو تفصيل لتلك اللحظة . لكن كيف نستطيع قياس الزّمن ؟ حَلَّ أفلاطون هذه المشكلة بأن قاسوا الزمن على الأفلاك التي لا تتوقف . أجابهم أغوسطين أنها لو توقّفت فلن يتوقف الزمن ؛ والدليل مثلاً أنّ الشمس توقّفت عند دُعاء إنسانٍ فبقيت واقفةً مع أنّ الزمن كان يمشي . كذلك فإن نقل جسمٍ من مكانٍ إلى مكان أو إلقاء قصيدة يتم حسب زمن نتحكم في مدته مع أنه يبقى هو هو ذلك الجسم أو تلك القصيدة . إن مقياس الزمن حسب أغوسطين ليس هو ممتداً ولا فضائياً (حَيِّزَيّاً / Spatial) بل هو في العقل أو في ما هو غير حسي وغير زمني . يتطلب الزمن منا وعياً به . وهنا نجد أغوسطين لا يبعد عن مفهوم الديمومة في الفلسفة الحديثة . إن الزمن لا يؤلف ديمومة الإنسان ؛ فالزمن سجن له . والأبدية هي التي تجعلنا نفهم المعنى الحقيقي للزمن . وهنا يختلف أغوسطين عن أفلوطين الذي دعا كي ننقذ النفس من سجن الجسد إلى أن تعيد الصعود نحو الخالق بإتجاهٍ معاكس للذي سلكته عند هبوطها إلى هذا الجسم . عند أفلوطين النفس في صعودها نحو الكائن الأسمى أو إلى النبع تجد أن الزمن وهمٌ محض من أوهام وعيها . أما أغوسطين فبالعكس يرى أن الزمن حقيقة واقعية ، فيه حدثت الخطيئة . والخطايا هي التي تولِّد في النفس العذاب الوجداني الناتج عن الماضي ، والقلق من المستقبل ؛ وهذا العذاب هو ما يُحدِث فيها الإنقسام . وبالتالي فليس هناك سوى وسيلة واحدة تجعل النفْسَ تنعتق من عبودية الزمن وهي أن تجد الزمن حقبةً للخلاص ، وأن تتملك انفعالاتها التي تُضعف طاقتها ، أو أن تنزع نحو صعود يضعها فوق الحوادث ويجعلها ثابتة في زمنٍ من الدعاء والصلاة والتأمل . وإذن ، لا يُفهم الزمن بدون الأبدية ؛ وقد قالَ أفلاطون وأفلوطين إن الحكم على الزمن يستلزم اللجوء للمطلق أي أنه لفهم الزمن يجب تخطيه ؛ كما أنه لتحديد هذه الطاولة يلزم تخطيها ، وحتى تعريفها الأكمل يستلزم المطلق . والأهم هو أن معنى الزمن عند أغوسطين قد فُهِم بحسب

عقيدتيْ التجسد والخطيئة . وذلك على نقيض المفهوم اليوناني الذي يقول إن الزمن هو حَلَقي ، والأحداث تعود وتتكرر هي أو ما يشبهها . وبذلك فالإنسان لدى اليونان شيء ؛ وليس للزمن أهمية إذْ لا جديد تحت الشمس كما قالوا . وهذا يجعل الذهنية متفائلة ، أو كسولة ، تعتقد بأن كل الأشياء تَتَنَظَّم من نفسها . أما الذهنية المتدينّة فهي تؤمِن بحياةٍ ثانية للإنسان وتؤمِن بالشخص وبالخطيئة وبالحب ؛ وذلك كلّه يناقض المعتقد اليوناني والهلنستي الذي يناقض عقيدة الخلق للزمن والعالم ويناقض عقيدة الخلاص في الدين . فالمفهوم الديني للزمن ينطلق من القول بالخطيئة وبحياة يعيشها المؤمن تعطي للزمن أهمية ، ودلالة سماوية ، وفعالية ، واتجاهاً للأمام . فبالزمن يبلغ المؤمن السعادة ، وليس الزمن سجناً ينبغي الخلاص منه .

إن الزمن يقودنا إلى الأبدية ، وليس هو كالوجد (extase) الأفلوطيني فرصة للتخلص من الواقع والجد . علينا أن ننتفع من الزمن لا أن نهمله،كما هو الحال في الوجد والتأمل . المعنى الأوغسطيني هو معنى واقعي عياني وجودي ؛ وهو بشكلٍ خاص معنى أخلاقي . تلك هي الأصالة في فهم الزمن عند أغوسطين حيث المستقبل يعطي فعالية ومعنى ووجهة للإنسان وديمومته . وبعد، فليس في الأغوسطينية فهماً تفاؤلياً كسولاً ، ولا صفةً آلية للزمن .

القسم الثاني

الأغوسطينية والتصوف الإسلامي

1 ـ وحدة الحياة والفكر ، الابتعاد عن البناء المحكم والتمذهب الصارم :

من الصعب أخْذُ أغوسطين ، والمتصوف في الفكر الإسلامي ، داخل مذهب محكم البناء . فالفكر هنا وحياة المفكر لا ينفصلان ؛ ومن ثم تكثر إمكانيات تفسير النص وكاتبه . ويصعب سَجْن المتصوف ، والأغوسطينية في نَسَق (نظام) دغماطي مقفَل ؛ ذاك أن الإنسان يُعمِل فكره على أناه لا على مذاهب فكرية وأشياء وموضوعاتٍ خارجية . وبذلك يسهل اعتبار الصوفي عندنا ، كأغوسطين في الفلسفة الوسيطية ، مؤسس الشخصانية ، ومعلم الوجودانية (فلسفة الوجود) . وذلك الأخذ للتصوف في الفكر الإسلامي ، كالأخذ للأغوسطينية ، ليس جذباً لمفاهيم قديمة باتجاه فلسفات معاصرة وتيارات فكرية راهنة . القضية إعادة تفسير لنصّ غني ؛ وفهمٌ بنظرٍ راهن ومسلّحٍ بعطاءات الفكر الراهن .

2 ـ انطلاقات من الوجود العَيْني ، ومن القلق إزاء المصير الإنساني :

ينطلق الصوفي من تساؤل حول معنى الوجود ، وعن إتجاه الوجود . ويهتم ، نظير أغوسطين ، بالعينيّ وبالشخصي للإنسان . وهكذا فإن الإنطلاق هنا من الشخصية عينها ، وبالتالي يتوجب فهم حياة أ . وهمومه كي نفهم الحقيقة والدعوة اللتين يُنادي بها . ذلك أن أغوسطين أو الصوفي يبدو أنه هو من بنى شخصيته بيده ، وهو من يعطي لنفسه وجهةً ، ومعنىً ، ويحدد هدفاً لمصيره ووجوده ، ويبني بنفسه معتقدات يحياهاويتعزز بها . وهكذا فنحن أمام الشخص

الذي لا يعرّف الإنسان بأنه حيوان عاقل ، أي الذي لا يبدأ مساره من ماهية الإنسان أو من العقل والفكر . بالعكس ؛ هنا تشديد على وجود الكائن ، وعلى الشخصية البشرية المنغرسة في الواقع والعيني وفي القلق والعجز أمام المستقبل . الإنسان هنا إمكانية ؛ وقدرة على أن يعطي نفسه هذا المعنى أو ذاك ، وعلى أن ينفتح على إعتباراتٍ كثيرة ، وعلى أن يختار بيده طريقه فيحقق لنفسه المعنى والطريق (فصّلنا هذه الرؤية في مكانٍ آخر . را : قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية) .

والتحول في التصوف الإسلامي ، بحسب تحليلي للظاهرة ، دليل على أن الإنسان يستطيع تجاوز ماضيه ، وتخطي أناه القديمة وشخصيته المرفوضة اللامرغوبة . فهذا الصوفي الذي انتقل من المجون (أو من اللصوصية أو من الغنى وظلم الناس ، إلخ) إلى التصوف يُظهر لنا قدرة الإنسان على التخلص من المثقِلات لوجوده ومن العوائق الماضوية أو الأخطاء والذنوب وما أشبه . يقع صوفيًّا في الخطيئة ؛ ومع ذلك يبقى مؤمناً بالإرتفاع إلى أعلى وإنقاذ النفس من الدَّرَك الأسفل . كذلك استطاع صاحب « الإعترافات » أن يتخطى الخطيئة وأن يرتفع بنفسه القلقة الباحثة عن السعادة وعن الحقيقة .

إن الحياة والفكر هنا ، مثلما سبق ، وحدة متعاضدة . الإثنان يتضافران ؛ ولفهم الواحد ينبغي اللجوء للآخر ، والكتابة هنا تعبر عن الذات وعن المعيوش : الفكر معاناة ، والمعاناة عيش في الواقع ومع الغير . وهنا يتخلى الإنسان عن الأسى والمْرارة ، ويتخلى عن الخوف والذنوب في سبيل اكتشاف الوجود الذاتي داخل المصير . الأمل هنا شرارة ، والمستقبل منفتح على إيمان بقدرة للإنسان على قبول ذاته وتغيير مسارها . . . لذلك كان التصوف في الفكر الإسلامي ، كما الأغوسطينية ، غير قائم على مداميك يُمَنهجها صاحبها ويعقلنها بدون أن يحياها ويعاني أسرارها ويعاني سيرورراتها . من ثمت يُقال إن الإنسان ، في ذلك المنظور ، ليس شيئاً ولا متاعاً . إنه شخص ذو علائق مع غيره لا يقوم بدونها ، وذو علائق مع الله تحيي وتخلّص أو تُنير بالرجاء والأمل الطريق في الحياة .

وكذلك فإن ما يشدد عليه أيضاً التصوف في الفكر الإسلامي ، كالذي تشدد عليه الأغوسطينية ، هو الشخص في علائقه مع المطلق . إن الله ليس قدراً

أعمى ، أو عالَماً من المُثُل والمعاني أو جملة من الأفكار والمجرَّدات . الله يدعونا إليه ، وأقرب إلينا من « حبل الوريد » ؛ وهو رحمة ورحيم بمعنى أنه محبة وحياة . ومن هنا كانت الرحمة غير الشفقة ، غير العلاقة القائمة على الكسب أو المصلحة . فالرحمة تنطلق من الرَّحَم حيث الأخوة والمساواة والعدالة بين عطاء الرَّحَم الواحد ؛ وتنتهي بالرحمان الرحيم أي بالله الذي هو تلك القيم معيوشة تدعونا إليها وننجذب صوبها ونسير بإتجاه نداءاتها . لذلك كانت الرحمة هي المحبة معيوشة وغير مفروضة ؛ وهي أيضاً مجموع قيم المساواة والاخاء والعدالة كما سبق . الأنتَ ، حالتئذٍ ، ليس غرضاً أو متاعاً أو ممتلَكاً . إنه قيمة ؛ خلقه الله الرحمان غاية لا وسيلة لأخيه الإنسان أو لأمّه المجتمع أو لأبيه الدولة . ليس الإنسان أداة بيد أحد ؛ يكفيه واقعه المرير . وليس الإنسان قائماً في المجرد ؛ ولا هو فرداني . فلا ماهوية ولا مفروضة من المفروضات لها الحق في عزله أو تقييده . وإذا كان الأنتَ يكوّن الأنا ويسبقه ويثبته ويعززه ، فإن الأنتَ الأكبر الخالد لا يُضْعِف شخصية المؤمن ولا يطحنها بل هو ينمّيها ويُناديها بصوت الإرتفاع والتشبه به والصعود إليه . . . ولنتذكر هنا شطحات صوفيِّينا من مثل : رابعة العدوية ، البسطامي ، الحلاّج ، السهروردي ، الغزالي ، إلخ . . . تُستدعَى أيضاً مفاهيم صوفية كثيرة كالإتحاد والوصول والفناء وجمع الجمع ووحدة الشهود ووحدة الوجود . . .(١٢) . الله في التصوف ، كما الأغوسطينية ، هو الحقل الواسع للشخصية . وذاك حقل يحتوي على أخْذِ الإنسان كائناً أمام الآخرين وكائناً في الوجود وفي العالم الواسع . وتلك النظرة للألوهية إغناء للأنا وللأنت ولعلائقنا نحن الإثنين معاً وفي مجتمعنا وفي الحضارة (را : زيعور ، قطاع الفلسفة الراهن) .

3 ـ حُكم وخلاصة :

رأينا أن الأغوسطينية ، كالتصوف ، مختلفة عما يسمى بالفلسفة في المعنى الصارم للكلمة . فالمنطلقات إيمانية ، ومن ثمت فهي مسبقة وتشد إليها أو تُقيِّد الفكر وتقود إلى المنطق الأهوائي أو إلى منطق مُحدَّد ومحدِّد . وليس المنهج عقلانياً صِرْفاً ؛ والعقل عاجز عن مجابهة مشكلات الإنسان في الوجود والمصير ؛ والفلسفة غير مؤهَّلة لخلاص الإنسان أو لجعله يبلغ اليقين أو ينال السعادة .

ومن المُعَبِّر أيضاً أن الأغوسطينية والتصوّف الإسلامي مَزَجا بين العقيدة الدينية والفكر الأفلاطوني أو الأفلاطونية المحدثَة . ووفّقا بين الإيمان والعقل ،

وحتى بين الفلسفة الماهوية والتفكير الوجوداني . وانطلقا من فَهْمٍ عياني للإنسان والعقل والكون ، ومن قِيَم القلب ، ومن إقامة الرؤية الفكريةً على اللاهوت والأخلاق . والله هو الأساس والغاية في تلك الحال ، ومدينة الله أو « مدينة الأولياء » هي المدينة الكاملة والمجتمع الكامل .

إن التصوّف في الفكر الإسلامي ، كالحال في الأغوسطينية ، يضع التأمّلي فوق العملي ؛ ويدعو الإنسان للإستمرّار في الإرتفاع بإتجاه الألوهية . وهكذا فالأولوية معطاة للروحي وللمطلق وليس للزمني أو للعيني . ومن اليسير ملاحظة إهمال الواقعي والإجتماعي والعلائقي والمجتمعي في فكرنا الصوفي أو في الأغوسطينية . إن الفردانية ، والمثالانية (الإتجاه المثالي) ، والنزعة التشاؤمية المغطاة بالرجاء والأمل ، صفات ثلاث تميّز التصوف والأغوسطينية اللذَيْنِ ، رغم تلك السلبيات ، ما يزالان باقِيَيْنْ . لعلهما يعيشان باستمرار وقوة ليس فقط في الفكر المتديّن بل وأيضاً في الإنسانوية [الإنسانانية] .

إن الأغوسطينية فكر مرتكز على الخطيئة ومن ثمت على إمكانية قطع الذَّنْب والخلاص منه للإرتفاع وبناء الحياة الأفضل الخالية من الإثم . هذا إهتمام بالإنسان القادر أو الناضج : أخذُ الإنسان ليس هنا سهل التطبيق في شروطٍ مجتمعية وظروف تُعمِّم . إننا نستطيع الخلاص من الآثام أو التحرر من مشاعرها ؛ ولكن ضمن حدود ، وإلى درجة . بل ولا نستطيع ذلك دائماً ؛ وليس ذلك باستطاعة كل إنسان . فالإنسان لا يُدْرس إلا في سلوكات وفي حقل . أما أن نحمّل إرادته كل مسؤولية فتعسُّفٌ وتحميل الإنسان فوق الطاقة إذْ ليس هو كائناً مجرداً معزولاً وليس هو إرادة فقط . ربما استطعنا اللجوء للأمل كي نخلّصِ النفس . لكن الأمل فكرةٌ أو مفهوم لا يكفي ؛ وليس هو غير سندٍ ولا يغطي دائماً ضعفنا . . . والقيم الأخرى ، في التصوف وفي الأغوسطينية ، هي قيم القلب ؛ والإلحاح على قِيَم القلب وحدها إضعافٌ للإنسان وتضييق للفكر . كذلك فإن إعتبار المحبة وحدها قيمة أولى ووحيدة هو ، في تحليلي ، إهمال لقيم أخرى في الإنسان والعلائق والمجتمع . ومن هنا الوقوع في مذهب واحدي يجعل من فكرة واحدة قانوناً عاماً شاملاً ثابتاً أبدياً ، يكفي بنفسه ، وينفي غيره ، ويفسِّر كل شيءٍ ، ويحتوي على كل شيء . إنّ في ذلك التناولِ للإنسان، أو الرؤية والمنهجية ، رخاوة وغنائية بل وما هو إنشائي وأمثلي .

الحواشي

(١) يُكْتَب أيضاً بأشكالٍ متعددة: أغوسطينوس ، أوغسطين ، أوغوسطينوس ، إلخ . ونحن هنا نكتب اسمه أحياناً بالإشارة إلى الحرف الأول منه (أ .) .

(٢) هي اليوم معروفة باسم سوق أهراس في الجزائر . (. . . تقع تاغاسْت قرب الحدود الشرقية للجزائر اليوم » .

(٣) نقله إلى العربية حسن حنفي (نَشْرَة دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨١) .

(٤) عنّابة : في الجزائر، اليوم . ويُقال : « إيبو = قُرْب بونة ، عنابة ، عند الحدود التونسية الجزائرية اليوم (فروخ ، تاريخ الفكر العربي . . . ، ص ١٤٧) .

(٥) قا : التجربة الإسلامية مع الثقافة الجاهلية .

(٦) الدوناتية بدعة كان اتباعها أقوياء جداً في أيام أ . ، وكان أولئك يلجأون للعنف والتقتيل ويَنعتون أخصامهم بالخونة . في « هيبونا » كان لهم جماعاتهم المنظَّمة تَسلب وتقتل . هددوا أوغسطين بالموت ، فدعاهم لمناقشته لكنهم لم يأتوا . ألّف ضدّهم بضعة كتب . لم ينفع معهم اللطف ، وانتهوا بعد اجتماع ضم أساقفة من الكاثوليك كانوا هم المنتصرين .

(٧) بيلاجْيوسْ (٣٦٠ ـ ٤٢٤) وُلد في إيرلندا وعاش في روما . التقى وأغوسطينوس في افريقيا سنة ٤١١ . جاء إلى القدس . من أفكاره أنّ خطيئة آدم لا تنعكس على أحد ، وأنّ النعمة ليست ضرورية لخلاص الفرد (هنا يُلاحظ تأثير الرواقية في فكر بيلاجيوس) .

(٨) را : علي زيعور ، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف (بيروت ، دار الطليعة) ، أماكن متفرقة .

(٩) قا : تجربة الفلاسفة في الإسلام في توفيقهم بين الدين وأفلاطون .

(١٠) هنا يردُّ بعض المقرّظين أن لوغوس موجودة في العهد القديم ، وأنها جاءت من الأناجيل عينها .

(١١) ذاك قول شهير في الفكر الوسيطي مؤداه : أنا أؤمن كي أعقل . تلخصه الجملة اللاتينية المعروفة جيداً وهي Credo ut intelligam .

(١٢) را : زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم . . . ، بيروت ، دار الطليعة ، صفحات كثيرة .

مرجعية مُقْتَضبة

ـ القديس أغوسطينوس ، الإعترافات ، بيروت ، دار المشرق ، ط٤ ، ١٩٩١ .
ـ خواطر في الحياة الروحية ، بيروت ، دار المشرق ، ط٤ ، ١٩٩١ .
ـ شرح رسالة القديس يوحنا الأولى ، ط٣ ، ١٩٩٢ .
ـ حنفي (حسن) ، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ .
ـ زيعور (علي) أوغسطينوس ـ مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية ، بيروت ، دار إقرأ ، ١٩٨٣ .
ـ قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية ، بيروت ، مؤسة عز الدين ، ١٩٩٣ .
ـ بدوي (عبد الرحمن) ، فلسفة العصور الوسطى ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

المحتوى

هذا المشروع الفلسفي الحضــاري

هو هديةُ الجامعة اللبنانية للجامعات العربية. ومُقدَّمٌ للباحثين في الفلسفة؛ للمهتمين بتاريخها وخريطتها، بوظيفتها وموقعها، بخطابها الشمّال في الأيْسيّات والمعرفيات، في العلائقية والمعايير.

... يتناول مشروعُنا التجاربَ الكبرى للفلسفة في العالَم، وفي التاريخ؛ ويقدِّم نفسَه تجربةً مرادها التَحرُكُ في فضاء مدرسةٍ عربيةٍ إسهاميةٍ في الفلسفة، تتغاذى مع العلم المعاصر، وتزرع المفاهيم والعقلانية في الكينوني والعلائقي والقِيمي، في المستقبليات والنظر والإستراتيجية.

... يُوَعْيِن مشروعنا إعتبار تاريخ الفلسفة أداة؛ أو هو إمكان، ومجال. ونَعتَبر الفلسفة قطاعاً فكرياً راسخاً، مؤثراً في الحضارة العربية؛ وهو إقلاقي. إنّه قراءة تَدَبُّرية للمعنى والنص، للحقيقة والقيمة؛ غَير محصورٍ في تعريفٍ ضيِّق آحاديّ .

